JOSÉ CABA

HISTORIA SALUTIS

Serie de monografías de Teología dogmática

EL JESUS DE LOS EVANGELIOS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

EL JESÚS
DE LOS
EVANGELIOS

POR
JOSE CABA

PROFESOR DE SAGRADA ESCRITURA EN LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD GREGORIANA DE ROMA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXXVII

Con censura eclesiástica
Depósito legal M 20199-1977
ISBN 84-220-0817-3
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Al escribir, dentro de esta serie, la presentación del volumen *Cristo, el misterio de Dios,* del que es autor el R. P. Manuel María González Gil de Santivañes, expresábamos nuestra alegría de completar y cerrar con él toda la fase que en el plan de conjunto de la serie designamos bajo el epígrafe *Cristo y su obra.* Generalmente es incómodo desdecirse. Pero en este caso nos satisface tener que hacerlo. Un joven escriturista, bien conocido por los lectores de nuestra colección, autor ya en ella de un estimado volumen *De los Evangelios al Jesús histórico,* el R. P. José Caba nos ofrecía el original de una nueva monografía capaz de enriquecer en gran medida nuestro proyecto primitivo. Ella es la que con el título *El Jesús de los Evangelios* tenemos hoy la alegría de ofrecer a los lectores de la serie «Historia salutis».

En su monografía anterior el P. Caba había establecido la aptitud de los evangelios como camino para llegar al Jesús histórico. Con mano maestra había mostrado cómo el complejo proceso por el que se formaron los evangelios—su historia de las formas y su historia de la redacción—, no es un obstáculo insuperable para el acceso al histórico Jesús de Nazaret. Sin embargo, no basta haber mostrado esta posibilidad. Valía la pena realizar el acceso a esa figura, piedra angular de nuestra fe, antes de abordar una Cristología sistemática, como la que ya ha publicado en esta misma serie el P. González Gil.

Queda, pues, así situado el lugar en que el presente volumen se coloca dentro de la serie: a continuación del volumen *De los Evangelios al Jesús histórico,* afirmación justificada de la posibilidad de acceso a Jesús de Nazaret, y antes de *Cristo, el misterio de Dios,* Cristología sistemática, aunque escrita —para mayor sabor bíblico—al filo de los misterios mismos de la vida de Cristo. El presente volumen es un acceso directo a la figura evangélica de Jesús.

La presente monografía se abre con una exposición de la presentación que de la figura de Jesús hace cada uno de los evangelistas. Sin duda, esta misma presentación pasa a través del prisma de fe de los autores de cada uno de los evangelios. Para un acercamiento más concreto a la figura de Jesús, una

segunda parte estudia los títulos cristológicos fundamentales que los evangelistas le atribuyen, aunque es claro que en su entorno redaccional esas mismas atribuciones incluyen también una proclamación de fe. Por ello, es indispensable un esfuerzo último—que es el que constituye la tercera parte—para llegar al núcleo que en los labios y en la mente de Jesús podían significar los mismos títulos como descripción de su figura histórica.

Creemos que esta somera descripción del plan de la obra basta para descubrir su interés apasionante. El lector tiene en sus manos una Cristología germinal y primitiva, inmensamente más rica que lo que quizás podría suponerse «a priori», y que debe ser la base previa de toda Cristología sistemática posterior.

En cuanto a la seriedad, competencia y rigor científico con que el tema se desarrolla, no necesitamos insistir. Son los mismos a que el P. Caba nos tiene acostumbrados.

19 de mayo de 1977, festividad de la Ascensión del Señor.

José Antonio de Aldama, S. I.
Cándido Pozo, S. I.
Jesús Solano, S. I.

HISTORIA SALUTIS

VOLÚMENES PUBLICADOS

I. **Fase precristiana.**

II. **Cristo y su obra.**

De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la Cristología (J. Caba).

El Jesús de los Evangelios (J. Caba).

Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología, 2 vols. (M. María González Gil de Santivañes).

María en la obra de la salvación (C. Pozo).

Dios revelado por Cristo (2.ª ed.) (S. Vergés-J. M. Dalmáu).

La Iglesia de la Palabra, 2 vols. (J. Collantes).

La salvación en las religiones no cristianas (P. Damboriena).

III. **Los tiempos de la Iglesia.**

Teología del signo sacramental (M. Nicoláu).

Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden (M. Nicoláu).

La unción de los enfermos (M. Nicoláu).

El matrimonio cristiano y la familia (J. L. Larrabe).

IV. **El final de la historia de la salvación.**

Teología del más allá (C. Pozo).

INTRODUCCION

1. En el presente trabajo pretendemos abordar el estudio de la figura de Jesús tal como aparece en los cuatro evangelios. Aunque en otros escritos del Nuevo Testamento se nos ofrecen, aun con anterioridad a los evangelios mismos, una presentación y rasgos diversos sobre la persona de Cristo, nos atendremos ahora sólo a los evangelios como al «testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo encarnado, nuestro Salvador» [1]. Los evangelios constituirán el vínculo unitario de este estudio.

En la obra *De los Evangelios al Jesús histórico* [2] intentamos dar la problemática general sobre los evangelios como una introducción a la cristología. En el proceso de formación de los evangelios seguimos, en un orden ascendente, el triple estadio de redacción, tradición y posibilidad de acceso al Jesús histórico señalado por la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesia* [3] y recogido después en la constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum* [4]. Ese mismo método y proceso ascendente nos proponemos seguir ahora, pero no ya aplicado al conjunto de los evangelios, sino circunscrito a la presentación que nos hacen de la figura central, Jesús.

2. El tema propuesto tiene ciertamente su aspecto atractivo, pero no carece de dificultades. Siempre que estudiamos el Evangelio con intención de realizar un camino ascensional hasta Jesús, nos encontramos con la dificultad de que el Evangelio nos pone en contacto con la actitud de fe de la primitiva comunidad; es a través de esa visión de fe en Cristo como hemos de acercarnos al Jesús de la historia. Si esta dificultad se da en cualquier perícopa evangélica, se acentúa cuando el tema a estudiar está centrado precisamente en lo que consti-

[1] CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione: «Dei Verbum»*, n.18: AAS 58 (1966) 826 827.

[2] J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1971).

[3] *Instructio «Sancta Mater Ecclesia» de Historica evangeliorum veritate a Pontificio Consilio Studiis Bibliorum provehendis edita:* AAS 56 (1964) 712-718.

[4] *Dei Verbum:* AAS 58 (1966) 826-827.

tuye el objeto mismo de la fe: la figura de Jesús y su presentación. Para llegar a esta figura de Jesús en su origen fontal hemos de partir, y aquí radica la dificultad, de la presentación redaccional que hacen los evangelistas y de la manifestación de fe de la comunidad en la proclamación de los diversos títulos cristológicos. Tanto la redacción de los evangelistas como la proclamación que se hace de esos títulos encierran ya en sí una visión de fe en Jesús y una adhesión a Cristo a quien proclaman como Mesías, Hijo de Dios. Es a través de esta visión y actitud de adhesión como hemos de llegar al último sustrato que fundamenta esta fe en Cristo.

3. Al estudiar la cristología se puede hacer con un sistema de exposición sucesiva de cada uno de los libros o escritos del Nuevo Testamento [5] o con un método sistemático de exposición de títulos cristológicos [6]. Cada uno de estos dos métodos tiene conjuntamente sus ventajas e inconvenientes. El presentar por separado la cristología de cada libro permite la exégesis característica de los evangelios y cartas; pero no ofrece la posibilidad de un proceso evolutivo, ya que las fuentes no siempre siguen regularmente un modo cronológico. Se tratan los evangelios antes que las cartas y éstas fueron a veces anteriores a aquéllos; incluso en los diversos libros se encuentra con frecuencia material antiguo mezclado con otro material más reciente. El sistema de exposición de títulos tiene la ventaja de ofrecer la posibilidad de una síntesis clara, pero con el inconveniente de tergiversar el cuadro histórico. Se ha dicho, sencillamente, que el método ideal no existe [7]. El método que seguiremos aquí será mixto, aprovechando las ventajas de ambos sistemas, aunque a veces también ofrezca su dificultad. Este procedimiento mixto ha sido ya también empleado anteriormente [8].

[5] A. E. J. RAWLINSON, *The New Testament Doctrine of the Christ* (London [3]1949); R. SCHNACKENBURG, *Cristología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis* III-1 (Madrid 1971) 245-414; B. PAPA, *La cristologia dei sinottici e degli Atti degli Apostoli* (Roma 1972).

[6] V. TAYLOR, *The Names of Jesus* (London 1954); O. CULLMANN, *Cristologia del Nuovo Testamento* (Bologna 1970); F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen [2]1964); R. H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christologie* (London 1965).

[7] SCHNACKENBURG, *Cristología*, 247.

[8] V. TAYLOR, *La Personne du Christ dans le Nouveau Testament* (Paris 1969). V. Taylor, después de su primer libro cristológico en el que siguió

Este será el orden concreto que aquí seguiremos: Bajo el punto de vista de exposición sucesiva, en la *primera parte* trataremos de la diferente presentación redaccional que hace cada uno de los evangelistas: Marcos, Mateo, Lucas y Juan, constituyendo cada uno capítulo diverso. En la *segunda parte*, recogiendo esa presentación redaccional de los evangelistas, estudiaremos los principales y centrales títulos que son aplicados a Jesús: Mesías, Hijo del hombre, Hijo de Dios. Finalmente, en la *tercera parte* fusionaremos el método evolutivo y sistemático, estudiando el proceso de formación de los diversos títulos: Mesías, Hijo del hombre, Hijo de Dios. Partiendo de los elementos redaccionales en la proclamación de estos títulos, intentaremos descubrir su transmisión en la tradición para remontarnos al origen fontal que han podido tener en la figura histórica de Jesús de Nazaret.

Al escribir esta cristología de los evangelios, deseamos que ella contribuya a enriquecer una visión de fe y adhesión a Cristo, con la dimensión inagotable que dan los evangelistas, y a fundamentar esa misma fe y adhesión en el principio firme y seguro en que se sustenta Jesús mismo.

un método sistemático (cf. nota 6), en esta otra cristología emplea el método mixto: tras el análisis de cada libro neotestamentario, presenta la cristología de un modo sintético, no bajo el punto de vista de títulos, sino bajo diversos aspectos históricos y teológicos.

BIBLIOGRAFIA

N. B.—Recogemos en la bibliografía, por orden alfabético, los autores y sus obras especialmente mencionados a lo largo del libro.

La exposición inicial detallada de las obras y artículos utilizados nos permite aludir a ellos en las notas, haciendo referencia sólo a una palabra o expresión que fácilmente los pueda sugerir o identificar.

ALAND, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1964).
ALLEGRO, J. M., *Los Manuscritos del mar Muerto* (Madrid 1957).
— *Fragments of a Qumran Scroll of a Schatological Midrasim:* JBL 77 (1958) 350-354.
ALLEN, W. C., *Gospel according to S. Matthew* (The International Critical Commentary) (Edinburgh ³1947).
ALONSO, J., *Daniel,* en *La sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* VI (BAC 323; Madrid 1971).
— *Evangelio de San Marcos,* en *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento.* I: *Evangelios* (1.º) (BAC 207a; Madrid ³1973).
AMBROSANIO, A., *La cristologia degli evangeli,* en G. RINALDI-P. DE BENEDETTI, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Brescia 1961) 350-389.
ANDERSON, H., *Broadening Horizons. The Rejection at Nazareth Perikope of Luke 4,16-30: Light of Recent Critical Trends:* Interpr 18 (1964) 259-275.
ARCONADA, R., *Los salmos,* en *La sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* IV (BAC 293; Madrid 1969).
ARON, R., *Quelques réflexions sur le procès de Jésus:* LumVie 20 (1971) 5-17.
ASENSIO, F., *Jeremías,* en *La sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* V (BAC 312; Madrid 1970).
— *Ezequiel,* en *La sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* V (BAC 312; Madrid 1970).
AUNE, D. E., *The Problem of the Messianic Secret:* NT 11 (1969) 1-31.
AUSEJO, S. DE, *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el IV Evangelio:* EstBíb 17 (1958) 411-427.
BACON, B. W., *The Five Books of Matthew against the Jews:* The Expositor (1918) 56-66.
BARRETT, C. K., *The Gospel according to St. John* (London 1962).
BARTSCH, H. W., *Wer verurteilte Jesus zum Tode?:* NT 7 (1964) 210-216.
BAUER, W.-ARNDT, W. F.-GINGRICH, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago 1974).
BENOIT, P., *Jésus devant le Sanhédrin:* Ang 20 (1943) 143-165.
— *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques:* LumVie 9 (1953) 43-74.
— *L'Évangile selon Saint Matthieu,* en *La Sainte Bible* (Paris 1961).
— *Passion et Résurrection du Seigneur* (Paris 1966).
BENOIT, P.-BOISMARD, M. E., *Synopse des Quatre Évangiles,* II (Paris 1972).
BEUMER, J., *La tradition orale* (Paris 1967).
BICKERMANN, E., *Das Messiasgeheimnis und Komposition des Markusevangeliums:* ZNW 22 (1923) 122-140.
BLACK, M., *The «Son of Man» in the Teaching of Jesus:* ExpTim 60 (1948) 11-14.32-36.
BLANK, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg i. Br. 1964).

BLENKINSOPP, J., *The Oracle of Judah and the Messianic Entry* JBL 80 (1961) 55-64.
BLIGH, P. H., *A Note on «Huios Theou» in Mark 15,39* ExpTim 80 (1968) 51-53.
BLINZLER, J., *Der Prozess Jesu* (Regensburg ⁴1969).
BOGAERT, P., *Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire*, I-II (Sources Chretiennes 144-145) (Paris 1969).
BONNARD, P , *L'evangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel ²1970).
BONSIRVEN, J., *La Bible Apocryphe en marge de l'Ancien Testament* (Paris 1953).
BOOBYER, G. H , *The Secrecy in St. Mark's Gospel* NTS 6 (1959-60) 225-235.
BORNKAMM, G., *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1960).
— *Enderwartung und Kirche in Matthaus-evangelium*, en G. BARTH-H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthaus Evangelium* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 1) (Neukirchen ²1961) 13-47.
BORNKAMM, G.-BARTH, G.-HELD, H. I., *Uberlieferung und Auslegung im Matthaus Evangelium* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament ²1961).
BOUSSET, W. *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfangen des Christentums bis Irenaeus* (Gottingen ²1921).
BRANSCOMB, B. H , *The Gospel of Mark* (The Moffatt New Testament Commentary) (London 1937).
BRAUMANN, G., *Markus 15,2-5 und Markus 14,55-64* ZNW 52 (1961) 273-278.
BROX, N., *Das messianische Selbsverstandnis des historischen Jesus*, en *Vom Messias zum Christus*, herausgegeben von KURT SCHUBERT (Wien 1964) 165-210.
BUCHSEL, F., παραδιδωμι-παράδοσις TWNT II, 171-175.
BUCK, F., *Profetas Menores*, en *La sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento*, VI (BAC 323, Madrid 1971).
BULTMANN, R., γινωσκω TWNT I, 688-719.
— *Theologie des Neuen Testaments* (Tubingen ³1958).
— *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gottingen ⁶1964).
BURKILL, T. A., *The Injunctions to Silence in Mark's Gospel*. TZBas 12 (1956) 585-604.
— *Concerning St. Mark's Conception of Secrecy* HibJ 55 (1956-57) 150-158.
CABA, J., *De los Evangelios al Jesús histórico. Introduccion a la cristología* (BAC 316, Madrid 1971).
— *La oración de peticion. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos* (Analecta Biblica 62) (Roma 1974).
CALDERINI, A , *La religione degli Egizii*, en G. CASTELLANI, *Storia delle religioni*, I-V (Torino ⁶1970-71)
CANTINAT, J., *Jesus devant le Sanhedrin* NRT 75 (1953) 300-308.
CARMIGNAC, J.-COTHENET, E.-LIGNEE, H., *Les textes de Qumrân*, I-II (Paris 1961-63).
CERFAUX, L., *Les sources scripturaires de Mt 11,25-30* ETL 30 (1954) 740-746; 31 (1955) 331-342.
— *L'Évangile de Jean et «le logion johannique» des synoptiques*, en *L'Évangile de Jean* (Recherches Bibliques III) (Bruges 1958) 147-159.
CERFAUX, L.-TONDRIAU, J., *Le culte des souverains. Un concurrent du christianisme* (Bibliotheque de Theologie, serie III, num. 5. Theologie Biblique) (Paris 1957).
CHARLES, R. H., *Book of Enoch*, en *The Apocrypha et Pseudepigrapha of the Old Testament*, II (Oxford 1913.1964).

— *The Greek Versions of the Testament of the Twelve Patriarchs* (edited from nine MSS together with the variants of the armenian and slavonic Versions and some hebrew Fragments) (Oxford 1960).
CHARLIER, C., *L'action de grâces de Jesus (Lc 10,17-24 et Matth. 11,25-30)* BiViChr 17 (1957) 87-99
CHAVASSE, C , *Christ and Moses* Theology 54 (1951) 244-250.289-296.
CIPRIANI, S , *Il «Giudizio» in San Giovanni*, en *San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica* (Brescia 1964) 161-185
COLLANTES, J , *La Iglesia de la Palabra* I-II (BAC 338-339, Madrid 1972).
COLPE, C , υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου TWNT VIII 403-481.
COLUNGA, A., *Los vaticinios mesianicos de Jeremias* CiTom 61 (1941) 5-36.
CONZELMANN, H., *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition* ZTK 54 (1957) 277-296.
— *Jesus Christus*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III (Tubingen 1959) 619-653.
— *The Theology of Saint Luke* (London 1960).
COOKE, G., *The Israelite King as Son of God* ZAW 73 (1961) 202-225.
COPPENS, J., *Les origines littéraires des Poemes du Serviteur de Jahve* Bib 40 (1952) 248-258.
— *Les origines du Messianisme. Le dernier essai de synthese historique*, en *L'attente du Messie* (Recherches Bibliques I) (Bruges 1954) 31-38.
— *Fils de l'homme danielique et les relectures de Dan 7,13 dans les Apocryphes et les écrites du Nouveau Testament* ETL 37 (1961) 5-51.
— *Les origines du symbole du Fils de l'homme en Dan VII* ETL 44 (1968) 497-502.
— *Le messianisme royal, ses origines, son developpement, son accomplissement.* NRT 90 (1968) 30-49.
— *Le messianisme royal.* II. *Le messianisme royal dynastique* NRT 90 (1968) 225-251.
— *Le messianisme royal.* III. *Le messianisme royal dans la litterature prophétique* NRT 90 (1968) 479-512.
— *Le messianisme royal.* IV. *Son declin et sa resurgence postexilique* NRT 90 (1968) 622-650.
— *Le messianisme royal.* V. *Les relectures christologiques* NRT 90 (1968) 834-863.
— *Le messianisme royal.* VI. *Jesus et l'accomplissement de l'attente royale messianique* NRT 90 (1968) 936-975.
— *Le messianisme royal* (Paris 1968).
COPPENS, J.-DEQUEKER, L., *Le Fils de l'Homme et les Saints du Très-Haut*, en *Daniel* VII (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, serie III n.23) (Gembloux-Bruges-Paris 1961).
COURROYER, B., *Le «doigt» de Dieu (Exode VIII, 15)* RB 63 (1956) 481-495.
COUTTS, J., *The Messianic Secret in St. John's Gospel*, en *Studia Evangelica* III (Texte und Untersuchungen 88) (Berlin 1964) 45-57.
CRANFIELD, C. E. B., *St. Mark 13* ScotJT 7 (1954) 284-303.
CREED, J. M., *The Gospel according to St Luke* (London 1930).
CULLMANN, O , *Les premieres confessions de la foi chretienne* (Paris 1948).
— *Jesus et les révolutionnaires de son temps* (Paris 1970).
— *Cristologia del Nuovo Testamento* (Bologna 1970).
DABECK, P., *Siehe, es erschienen Moses und Elias* Bib 23 (1942) 175-189.
DALMAN, G., *Die Worte Jesu. Mit Berucksichtigung des nachkanonischen judischen Schrifttums und der aramaischen Sprache* I (Leipzig ^{2}1930).
DANIÉLOU, J., *Le Christ Prophete* VieSpir 78 (1948) 154-170.
DAVIES, P. E., *Jesus and the Role of the Prophet* JBL 64 (1945) 241-254.
DAVIES, W. D., *The Sermon on the Mont* (Cambridge 1966).

Dean Kingsbury, J., *The Title «Son of God» in Matthew's Gospel.* BibTB 5 (1975) 3-31.

Deissmann, A., *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-romischen Welt* (Tubingen [4]1924).

Dequeker, L., *Daniel VII et les Saints du Très-Haut:* ETL 36 (1960) 353-392.

Descamps, A., *Le messianisme royal dans le Nouveau Testament,* en *L'Attente du Messie* (Recherches Bibliques I) (Bruges 1954) 57-84.

De Vaux, A., *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964).

Dhanis, E., *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de Saint Marc (Mc 15,40-16,8):* Greg 39 (1958) 367-410.

— *De secreto messianico:* DoctCom 15 (1962) 22-36.

— *De Filio hominis in Vetere Testamento et iudaismo:* Greg 45 (1964) 5-59.

— *De testimonio Iesu circa Seipsum* (Ad usum auditorum) (Romae [7]1970).

Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubingen [5]1966).

Dodd, C. H., *Jesus as Teacher and Prophet,* en *Mysterium Christi. Christological Studies* (London 1930) 53-66.

— *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1954).

— *The Parables of the Kingdom* (London 1956).

— *Une parabole cachée dans le quatrième Évangile:* RHPhilRel 42 (1962) 107-115

Dupont, J., *«Filius meus es tu». L'interprétation du Ps II, 7 dans le Nouveau Testament:* RScRel 35 (1948) 522-543.

— *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épitres de Saint Paul* (Louvain-Paris 1949).

— *Essais sur la Christologie de Saint Jean* (Bruges 1951).

— *L'ambassade de Jean-Baptiste (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23):* NRT 83 (1961) 805-821.943-959.

— *La parabole du figuier qui bourgeonne (Mc 13,28-29 et par.):* RB 75 (1968) 526-548.

— *Le tentazioni di Gesù nel deserto* (Brescia 1970).

Dupont-Sommer, A., *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (Paris 1959).

Ebeling, H. J., *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten* (Beihefte zur Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft 19) (Berlin 1939).

Edwards, R. A., *The Sign of Jonah. In the Theology of the Evangelists and Q* (Studies in Biblical Theology 18) (London 1971).

Eichrodt, W., *Vom Symbol zum Typus.* TZBas 13 (1957) 509-522.

Eissfeldt, O., *The Old Testament. An Introduction* (Oxford 1965).

Ernst, J., *Anfange der Christologie* (Stuttgarter Bibel Studien 57) (Stuttgart 1972).

Feine, P.-Behm, J.-Kummel, W. G., *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg [16]1969).

Festorazzi, D. F., *Teologia della storia della salvezza. L'uomo incontro a Cristo.* Cap. VIII: *La teocrazia postesilica e l'avvenire messianico,* en *Il Messaggio della Salvezza. Antico Testamento.* II: *Dall'esilio a N.S.G.C.* (Torino 1966) 710-723.

Feuillet, A., *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI, 5-36.* RB 55 (1948) 481-502.

— *La synthèse eschatologique de Saint Matthieu (24-25):* RB 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91,180-211.

— *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique:* RB 60 (1953) 170-202.321-347.

— *Jésus et la Sagesse divine d'après les évangiles synoptiques. Le «logion johannique» et l'Ancien Testament:* RB 62 (1955) 160-196.

— *Parousie* DBS VI (Paris 1960) col 1347-54
— *Le triomph du Fils de l'homme d'apres la declaration du Christ aux Sanhédrites*, en *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Recherches Bibliques VI) (Bruges 1962) 149-171.
— *Les Ego Eimi christologiques du quatrieme Evangile* RScRel 54 (1966) 5-22.213-240.
FINDLAY, J. A., *The Book of Testimonies and Structure of the First Gospel:* The Expositor (1920) 388-400.
FINKEL, A , *Jesus' Sermon at Nazareth (Lc 4,16-30)*, en *Abraham unser Vater* (Festschrift fur O. Michel) (Leiden-Koln 1963) 106-115.
FISCHER, J., *Siervo de Jahveh*, en H. HAAG, A. VAN DEN BORN, S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1966) col.1848-1858.
FORMESYN, R., *Le Sèmeion johannique et le Sèmeion hellénistique* ETL 38 (1962) 856-894.
— *Was there a pronominal connection for the «Bar Nasha» Selfdesignation.* NT 8 (1966) 1-35.
FRIDRICHSEN, A., *Le probleme du miracle* (Strasbourg-Paris 1925).
FRIEDRICH, G., εὐαγγελίζομαι-εὐαγγέλιον: TWNT II 705-735.
FULLER, R. H., *The Mission and Achievement of Jesus* (London 1954).
— *The Foundations of New Testament Christology* (London 1965).
GAECHTER, P., *Das Matthaus Evangelium* (Insbruck 1963).
GELIN, A., *Messianisme* DBS V (Paris 1957) col.1165-1212.
GEORGE, A., *La royaute de Jesus selon l'evangile de Luc:* ScienEccl 14 (1962) 57-69.
— *La predication inaugurale de Jesus dans la synagogue de Nazareth* (Lc 4, 16-30). BiViChr 59 (1964) 17-29.
— *Jesus Fils de Dieu dans l'Évangile selon S. Luc:* RB 72 (1965) 185-209.
— *Le parallele entre Jean-Baptiste et Jesus en Lc 1-2*, en *Melanges Bibliques* en hommage au R. P. B. Rigaux (Gembloux 1970) 147-171.
— *Paroles de Jesus sur ses miracles (Mt 11,5.21, 12,27.28 et par.)*, en *Jesus aux origines de la christologie*, par J. DUPONT (Gembloux 1975) 283-301.
GIBBS, J. M., *Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title «Son of David»* NTS 10 (1963-64) 446-464.
GIBLET, J., *Prophetisme et attente d'un Messie prophète dans l'ancien judaisme*, en *L'attente du Messie* (Recherches Bibliques I) (Bruges 1954) 85-130.
— *Jésus et le Père dans le IVe Évangile*, en *L'évangile de Jean* (Recherches Bibliques III) (Louvain 1958) 111-130.
GILS, F., *Jesus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (Louvain 1957).
GLASSON, T. F., *The Reply to Caifas (Mark 14,62)* NTS 7 (1960 61) 88-93.
GOGUEL, M., *Jean-Baptiste* (Paris 1928)
— *A propos du proces de Jésus* ZNW 31 (1932) 289-301
GONZÁLEZ, A., *El libro de los Salmos* (Barcelona 1966)
GONZALEZ GIL, M., *Cristo. El misterio de Dios* I-II (BAC 380 381, Madrid 1976).
GONZALEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956).
— *Los descubrimientos del mar Muerto. Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio* (BAC 317; Madrid 1971).
GRELOT, P., *Sens chretien de l'Ancien Testament* (Tournai 1962).
— *Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la question*, en *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Recherches Bibliques VI) (Bruges 1962) 19-50.
GROSS, H., *Der Messias im Alten Testament*, en *Bibel und zeitgemasser Glaube Altes Testament* (Klosternenburg 1965) 241-261.
GRUNDMANN, W., δεῖ. TWNT II 21-25.

— *Das Evangelium nach Markus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament II) (Berlin 1965).
— *Das Evangelium nach Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament III) (Berlin 1964).
GUIGNEBERT, CH., *Jesus* (Paris 1933).
GUY, H. A., *Son of God in Mk 15,39* ExpTim 81 (1969-70) 151.
HAENCHEN, E., *«Der Vater, der mich gesandt hat»* NTS 9 (1962-63) 208-216.
— *Der Weg Jesu. Eine Erklarung des Markus-Evangelium und der kanonischen Parallelen* (Berlin 1966).
HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im fruhem Christentum* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 83) (Gottingen ²1964).
HAJDUK, A., *Ego eimi bei Jesus und seine Messianitat* ComViat (1963) 55-60.
HARRINGTON, W. J., *Iniciación a la Biblia. Historia de la promesa*, I (Santander 1965).
HASE, K. A., *Die Geschichte Jesu* (Leipzig ²1876).
HENGEL, M., *Das Gleichnis von den Weingartnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse* ZNW 59 (1968) 1-39.
HERING, J., *La royaume de Dieu et sa venue* (Neuchatel-Paris ²1959).
HIGGINS, A J. B, *Jesus as Prophet* ExpTim 57 (1945-46) 292-294.
— *Son of Man-Forschung since «The Teaching of Jesus»*, en *New Testament Essays*. Studies in memory of T. W. MANSON (Manchester 1959) 119-135.
— *Jesus and the Son of Man* (Philadelphia 1964).
— *The Priestly Messiah*· NTS 13 (1966-67) 211-239.
HOLTZMANN, H. J., *Die Synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und Geschichtlicher Charakter* (Leipzig 1863).
HOOKER, M. D, *The Son of Man in Mark. A Study of the Background of the Term «Son of Man» and its Use in St. Mark's Gospel* (London 1967).
HORSTMANN, M., *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27-9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums* (Neutestamentliche Abhandlungen 76) (Munster 1969).
HUCK, A.-LIETZMANN, H., *Synopse der drei ersten Evangelien* (Tubingen 1950).
HUBY, J., *Evangile selon Saint Marc* (Verbum Salutis 2) (Paris ⁵1929).
HUNTER, A. M., *Crux criticorum-Matt 11,25-30. A Re-appraisal* NTS 8 (1961) 241-249.
JEREMIAS, J., παις θεοῦ TWNT V, 653-713.
— *Zur Geschichtlichkeit des Verhors Jesu vor dem Hohen Rat*. ZNW 43 (1951) 145-150.
— *Kennzeichen der «ipsissima vox» Jesu*, en *Synoptische Studien*. Fetschrift A. WIKENHAUSER (Munchen 1953) 86-93.
— *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1966).
— *Die alteste Schicht der Menschonsohn-Logien* ZNW 58 (1967) 159-172.
— *Abba* (Supplementi al Grande Lessico del Nuovo Testamento 1) (Brescia 1968).
— *Las Parabolas de Jesús* (Estella 1970).
— *Teologia del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974).
IERSEL, B. M. F. VAN, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1961).
— *Fils de David et Fils de Dieu*, en *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Recherches Bibliques VI) (Bruges 1962) 113-132.
JOUNG, F. W., *Jesus the Prophet. A Re-examination* JBL 68 (1949) 285-299.
JULICHER, A., *Die Gleichnisreden Jesu*, I-II (Tubingen 1910).
KLAUSNER, J., *Jesus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine* (Paris 1933).
KLEIST, J. A., *The two False Witnesses (Mc 14,55-56)*. CBQ 9 (1947) 321-323.

KLOSTERMANN, E., *Das Markus-Evangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 3) (Tubingen ³1936).
KNOX, J., *The Death of Christ* (London 1959).
KREMER, J., *Das alteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Ein bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15,1-11* (Stuttgarter Bibel Studien 17) (Stuttgart 1966).
— *Das Zeugnis fur die Anferweckung Christi in 1 Kor 15,3-8*. BibKir 22 (1967) 1-7.
— *War Jesus von Nazareth wirklich der Sohn Gottes?* PastB 22 (1970) 2-11.
KRUIFJ, TH. DE, *Der Sohn des lebendigen Gottes* (Analecta Biblica 14) (Roma 1962).
KUHN, H. W., *Enderwartung und gegenwartiges Heil* (Gottingen 1966).
KUHN, K. G., *Die beiden Messias Aaron und Israel* NTS 1 (1954-55) 168-179.
KUMMEL, W. G., *Verheisung und Erfulung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkundigung Jesu* (Zurich ³1956).
— *Das Gleichnis von den bosen Weingartnern (Mk 12,1-9)*, en *Heilsgeschehen und Geschichte* (Tubingen 1965) 207-217.
LAGRANGE, M. J., *Évangile selon Saint Matthieu* (Études Bibliques) (Paris ²1923).
— *Évangile selon Saint Marc* (Études Bibliques) (Paris ⁵1929).
— *Évangile selon Saint Luc* (Études Bibliques) (Paris ²1921).
— *Le judaisme avant Jesus-Christ* (Paris 1931).
LAMARCHE, P., *Commencement de l'Evangile de Jésus Christ Fils de Dieu (Mc 1,1)* NRT 92 (1970) 1024-1036.
— *Christ Vivant* (Paris 1966).
LAMBRECHT, J., *Redactio Sermonis Eschatologici* VD 43 (1965) 278-287.
— *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung* (Analecta Biblica 28) (Roma 1967).
LAMPE, G. W. H., *The Holy Spirit in the Writing of St Luke*, en *Studies in the Gospels*. Essays in Memory R. H. LIGHTFOOT, edited by D. E. NINEHAM (Oxford 1955) 159-200.
— *The Lucan Portrait of Christ*. NTS 2 (1955-56) 160-175.
LA POTTERIE, I. DE, *Exegesis Synopticorum, Sectio panum in Evangelio Marci (6,6-8,33)* (Ad usum privatum alumnorum) (Romae 1965-66).
— *De compositione evangelii Marci* VD 44 (1966) 135-141.
— *La confessione messianica di Pietro in Mc 8,27-33*, en *Atti della XIX Settimana Biblica* (Brescia 1967) 59-77.
— *Le titre Kyrios applique a Jesus dans l'Évangile de Luc*, en *Mélanges Bibliques* en hommage au R. P. B. RIGAUX (Gembloux 1970) 117-146.
— *Gesu Verita* (Torino 1973).
LAURENTIN, R., *Structure et theologie de Lc I-II* (Études Bibliques) (Paris 1957).
LEAL, J., *Evangelio de San Juan*, en *La sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento*. I: *Evangelios* (2.º) (BAC 207b, Madrid ³1973).
LECK, L. E., *The Introduction to Mark's Gospel* NTS 12 (1965-66) 352-370.
LEICHT, J. W., *The Injunctions of Silence in Mark's Gospel* ExpTim 66 (1954-55) 178-182.
LEIPOLDT, J.-GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento*, I-III (Madrid 1973.1975).
LEONARDI, G., *L'infanzia di Gesù nei vangeli di Matteo e di Luca* (Padova 1975).
LÉON-DUFOUR, X., *Hacia el anuncio de la Iglesia. Estudio de estructuras (Mt 14,1-16,20)*, en *Estudios de Evangelio* (Colección Theologia 15) (Estella 1969) 225-249.

— *La parábola de los viñadores homicidas*, en *Estudios de Evangelio* (Colección Theologia 15) (Estella 1969) 297-326.
— *El evangelio segun San Mateo*, en A. ROBERT-A FEUILLET, *Introduccion a la Biblia*, II (Barcelona 1970) 171-197.
— *El evangelio segun San Marcos*, en A ROBERT-A FEUILLET, *Introduccion a la Biblia*, II (Barcelona 1970) 198-224

LIETZMANN, H , *Der Prozess Jesu*, en *Kleine Schriften*, II (Texte und Untersuchungen 68) (Berlin 1958) 251-263

LOHMEYER, E., *Gottesknecht und Davidssohn* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments NF 43) (Gottingen ²1953)
— *Das Evangelium des Markus* (Meyer Kommentar) (Gottingen ¹⁶1963)

LOHSE, E , υἱός TWNT VIII, 358-363.
— *Der Konig aus Davids Geschlecht Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge*, en *Festschrift fur* O MICHEL (Leiden 1963) 337-345

LOISY, A , *L'evangile et l'eglise* (Paris ⁵1930)
— *La naissance du christianisme* (Paris 1933)

LONGO, F., *El segreto messianico nel vangelo di Marco* ParVi 15 (1970) 165-178.

LUHRMANN, D., *Die Redaktion der Logienquelle* (Neukirchen 1969)

LUSEAN, H., *Daniel*, en A ROBERT-A. FEUILLET, *Introduccion a la Biblia*, I (Barcelona 1970) 634 644.

LUZ, U , *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie* ZNW 56 (1965) 9 30

LUZARRAGA, J., *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaismo primitivo* (Analecta Biblica 54) (Roma 1973)

MANSON, T. W , *Mark 2,27f* , en *Coniectanea Neotestamentica in honorem* A FRIDRICHSEN (Lund 1947) 138 146
— *The Sayngs of Jesus* (London 1954).
— *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester 1962)

MARCHEL, W , *Abba, Pere! La priere du Christ et des chretiens* (Analecta Biblica 19A) (Roma² 1971).

MARSHALL, I. H , *The Divine Sonship of Jesus* Interpr 21 (1967) 87 103

MARTIN, F , *Le Livre d'Henoch traduit sur le texte ethiopien* (Paris 1906)

MARTIN, R. P., *Mark Evangelist and Theologian* (Exeter 1972)

MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Forschungen zur Religion und Literature des Alten und Neuen Testaments 49) (Gottingen ²1959)

McARTHUR, K. H , *Mark XIV,62* NTS 2 (1958) 156-158

McKENZIE, J , *Evangelio segun San Mateo*, en *Comentario Biblico «S Jeronimo»* III *Nuevo Testamento* 1 (Madrid 1971)

MERLI, D , *La parabola dei vignaioli infedeli (Mc 12,1-12)* BibOr 15 (1973) 97-108

MERTENS, H., *L'hymne de jubilation chez les synoptiques* (Gembloux 1957)

MERX, A , *Ein samaritanisches Fragment uber den Ta'eb oder Messias* (Leiden 1893)
— *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner* (Giesen 1909)

MEYER, R , *Der Prophet aus Galilaa Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien* (Leipzig 1940)

MICHAELIS, W., *Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus Beitrage zum Christusverstandnis in Forschung und Verkundigung*, herausgegeben von H. RISTOW und K. MATTHIAE (Berlin 1962) 317-330.

MINETTE DE TILLESSE, G , *Le Secret Messianique dans l'evangile de Marc* (Lectio Divina 47) (Paris 1968).

MIYOSHI, M., *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,24 Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Analecta Biblica 60) (Roma 1974).
MOLLAT, D., *La divinite du Christ d'apres Saint Jean* LumVie 9 (1953) 101-134.
— *L'Evangile selon Saint Jean*, en *La Sainte Bible* (Paris 1961).
— *Introduction a l'etude de la christologie de Saint Jean* (Ad usum alumnorum) (Roma 1970).
MONTEFIORE, C. G., *The Synoptic Gospels* I (London ²1927).
MONTGOMERY, J. A., *The Samaritans. The Earliest Jewish Seet, their History, Theology and Literature* (Philadelphia 1907).
MORGENTHALER, R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zurich 1958).
MORIARTY, F. L., *Isaías*, en *La Sagrada Escritura. Texto y comentario Antiguo Testamento* V (BAC 312, Madrid 1970).
MOULTON, J. H.-HOWARD, W. F., *A Grammar of New Testament Greek* I (Edinburgh 1908).
MULLER, U. B., *Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklarungsgeschichte* ZNW 64 (1973) 159-193.
MUSSNER, F., ZΩH. *Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berucksichtigung der Johannesbriefe* (Munchener Theologische Studien, Historische 5) (Munchen 1952).
— *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*. BZ 1 (1957) 224-252.
— *Los milagros de Jesus* (Estella 1970).
NESTLE, E., *Die Funfteilung im Werk des Papias und im ersten Evangelium* ZNW 1 (1900) 252-254.
NINEHAM, D. E., *Saint Marc* (The Pelican Gospel Commentaries) (London 1963).
NORDEN, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religioser Rede* (Leipzig-Berlin 1913).
OESTERLEY, W. O. E., *Introduction*, en R. H. CHARLES, *The Book of Enoch* (London 1952).
PAPA, B., *La cristologia dei Sinottici e degli Atti degli Apostoli* (Roma 1972).
PÁRAMO, S. DEL, *Evangelio de San Mateo*, en *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento. I. Evangelios* (1.º) (BAC 207a, Madrid ³1973).
PERCY, E., *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung* (Lunds Universitets Arsskrift. 49,5) (Lund 1953).
PERRIN, N., *The Christology of Mark A Study in Methodology* JRel 51 (1971) 173-187.
PESCH, R., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Kommentar und Beitrage zum Alten und Neuen Testament) (Dusseldorf 1968).
— *Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1,1-15)*, en *Die Zeit Jesu*. Festschrift H. SCHLIER (Freiburg 1970) 108-144.
PEZZELLA, S., *Marco 13,32 e la scienza di Cristo* RBibIt 7 (1959) 147-152.
PLUMMER, A , *The Gospel according to St. Mark* (Cambridge 1914).
PORTEOUS, N. W., *Das Danielbuch* (Das Alte Testament Deutsch 23) (Gottingen 1962).
POWLEY, B. G., *The Purpose of the Messianic Secret A Brief Survey* ExpTim 80 (1968-69) 308-310.
PRUMM, K., *Religionsgeschichtliches Handbuch fur den Raum der Altchristlichen Umwelt* (Freiburg i. Br. 1943).
RICHARDSON, A., *The Miracle Stories of the Gospels* (London 1959).
RAHNER, K.-THUSING, W., *Cristología. Estudio teologico y exegetico* (Madrid 1975).

RAMSEY, M., *The Centurion's Confession and the Spear Thrust* CBQ 29 (1967) 102-109.

RANDELLINI, L., *L'inno di giubilo· Mt 11,25-30, Lc 10,20-24* RBibIt 22 (1974) 183-235.

RAWLINSON, H. E. J., *The New Testament Doctrine of Christ* (London ^{3}1949).

RIESENFELD, H., *Jesus als Prophet*, en *Spiritus et Veritas*. Melanges K. KUNDZINS (Eutin 1953) 135-148.

— *Tradition und Redaktion im Markusevangelium*, en *Neutestamentliche Studien* fur R. BULTMANN (Beihefte zur Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft 21) (Berlin 1954) 157-164.

RIGAUX, B., *Para una historia de Jesus*. I *Testimonio del evangelio de Marcos* (Bilbao 1967).

RINALDI, P. G., *Daniele*, en *La Sacra Bibbia* (Roma 1962).

ROBERTSON, A. T., *A Grammer of the Greek Testament* (New York ^{3}1919).

RODRÍGUEZ MOLERO, X., *Los dos libros de las Cronicas*, en *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento* II (BAC 281, Madrid 1968).

ROLLA, A., *Il Messaggio della Salvezza Antico Testamento*. II *Dalle origini all'esilio* (Torino 1965).

ROWLEY, H. H., *The Relevance of Apocalyptic* (London 1944).

SABOURIN, L., *Un classement litteraire des Psaumes* SciEnEccl 16 (1964) 23-58.

SABUGAL, S., *El título Messias-Christos en el contexto del relato sobre la actividad de Jesus en Samaría Jn 4,25.29* AugRom 12 (1972) 79-105.

— Χριστός. *Investigación exegética sobre la cristología joanea* (Barcelona 1972).

SANDAY, W., *The Injunctions of Silence in the Gospel* JTS 5 (1903-1904) 321-329.

— *The Life of Christ in Recent Research* (Oxford 1907).

SANFORD LA SOR, W., *The Messiashs of Aaron and Israel* VT 6 (1956) 425-429.

SCHARBERT, J., *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Freiburg i. Br. 1964).

— *Der Messias im Alten Testament und im Judentum*, en *Die religiose und theologische Bedeutung des Alten Testaments* (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 33) (Wurzbourg 1967) 49-78.

SCHEIFLER, J. R., *El Hijo del hombre en Daniel* EstE 34 (1960) 789-804.

SCHILDENBERGER, J., *Mesianismo*, en H. HAAG, A. VAN DEN BORN, S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1966) col.1222-42.

SCHMID, J., *El evangelio según San Mateo* (Barcelona 1967).

— *El evangelio segun San Marcos* (Barcelona 1967).

— *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg ^{2}1953).

SCHMIDT, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin 1919).

SCHMIDT, N., *The Son of Man in the Book of Daniel* JBL 19 (1900) 22-28.

SCHNACKENBURG, R., *Die Erwartung des «Propheten» nach dem Neuen Testament und den Qumrân-Texte*, en *Studia Evangelica* (Texte und Untersuchungen 73) (Berlin 1959) 622-639.

— *Die Messiasfrage im Johannesevangelium*, en *Neutestamentliche Aufsatze*. Festschrift J. Schmid (Regensburg 1963) 240-264.

— *Sohn Gottes*, en *Lexikon fur Theologie und Kirche* IX (Freiburg i. Br. 1964) col.851-854.

— *Der Menschensohn im Johannesevangelium* NTS 11 (1965) 123-137.

— *Johannesevangelium* I-III (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4) (Freiburg i. Br. 1965.1971.1975).

— *Reino y reinado de Dios* (Actualidad Bíblica 3) (Madrid ^{2}1970).

— *Cristología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis* III-1 (Madrid 1971).

SCHNEIDER, G., *Die Davidssohnfrage (Mk 12,35-37)* Bib 53 (1972) 65-90.

SCHNIDER, F., *Jesus der Prophet* (Orbis Biblicus Orientalis 2) (Freiburg 1973).

SCHNIEWIND, J., *Das Evangelium nach Matthaus* (Das Neue Testament Deutsch 1) (Gottingen [8]1959).

SCHREIBER, J., *Die Christologie des Markusevangeliums* ZTK 58 (1961) 154-183.

— *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums* (Hamburg 1967).

SCHUBERT, K., *Vom Messias zum Christus* (Wien 1964).

SCHULZ, S., *Untersuchungen zur Menschensohnchristologie im Johannesevangelium* (Gottingen 1957).

SCHURMANN, H , *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten* BZ 2 (1958) 54-84.

— *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut* BZ 7 (1963) 236-260.

— *Das Lukasevangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament III,1) (Freiburg i Br. 1969).

— *Zur Traditionsgeschichte der Nazarethperikope Lk 4,16-30*, en *Mélanges Bibliques* en hommage au R P B. Rigaux (Gembloux 1970) 187-205.

SCHWEITZER, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubingen 1906).

SCHWEIZER, E., *Ego eimi Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des Vierten Evangeliums* (Gottingen 1939).

— *Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu* ZNW 50 (1959) 185-209.

— *The Son of Man* JBL 79 (1960) 119-129.

— *The Son of Man Again* NTS 9 (1963) 256-261.

— *Zur Frage des Messiasgeheimnis bei Markus* ZNW 66 (1965) 1-8.

— *Anmerkungen zur Theologie des Markus*, en *Neotestamentica et Patristica*. Festschrift fur O. CULLMANN (Zurich 1965) 93-104.

— *Das Evangelium nach Matthaus* (Das Neue Testament Deutsch 2) (Gottingen 1973).

SEGOVIA, A , *Carta a los Filipenses*, en *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento* II (BAC 211, Madrid 1962).

SEITZ, O. J. F., *Praeparatio evangelica in the Marcan Prologue* JBL 82 (1963) 201-206.

SIMON, H.-DORADO, G., *Praelectiones Biblicae. Novum Testamentum* I (Taurini [7]1947).

SJOBERG, E , *Der Menschensohn im athiopischen Henochbuch* (Acta Reg. Societatis humaniorum litterarum lundensis XLI) (Lund 1946).

— *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Acta Reg. Societatis humaniorum litterarum lundensis LIII) (Lund 1955).

SMALLY, S., *The Johannine Son of Man Sayings* NTS 15 (1969) 278-301.

SPINETOLI, O. DA, *I problemi letterari di Matt 16,13-20*, en *San Pietro Atti della XIX Settimana Biblica* (Brescia 1967) 79-92.

STARCKY, J., *Les quatre étapes du Messianisme à Qumrân* RB 70 (1963) 481-505.

STAUFFER, E., *Probleme der Priestertradition* TLZ 81 (1956) 135-150.

STRACK, H.-BILLERBECK, H , *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-III (Munchen 1922.1924.1926).

STRECKER, G., *Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium*, en *Studia Evangelica* III (Texte und Untersuchungen 88) (Berlin 1964) 87-104.

SWETE, H. B., *The Gospel according St. Mark* (London [3]1909).

SZEKELY, S., *Bibliotheca Apocrypha. Introductio historico-critica in libros apocryphos utriusque Testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae,* I (Friburgi Brisgoviae 1913).

TAYLOR, V., *Unsolved New Testament Problems. The Messianic Secret in Mark:* ExpTim 59 (1947-48) 146-151.

— *The Apocalyptic Discourse of Mark XIII:* ExpTim 60 (1948-49) 94-98.

— *W. Wrede's The Messianic Secret in the Gospels* (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien): ExpTim 65 (1953-54) 246-250.

— *The Names of Jesus* (London 1954).

— *The Messianic Secret in Mark. A Rejoinder to the Rev. Dr. T. A. Burkill:* HibJ 55 (1956-57) 241-248.

— *The Gospel according to St. Mark* (London 1963).

— *La Personne du Christ dans le Nouveau Testament* (Lectio Divina 57) (Paris 1969).

TEEPLE, H. M., *The Origin of the Son of Man Christology:* JBL 84 (1965) 213-250.

TEMPLE, P., *The Rejection at Nazareth:* CBQ 17 (1955) 229-242.

TESTA, E., *Periodo dell'esilio. Periodo della restaurazione,* en *Il Messaggio della Salvezza. Antico Testamento.* II: *Dall'esilio a N. S. G. C.* (Torino 1966) 1-192.

TÖDT, H. E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959).

TOURNAY, R., *Les chants du Serviteur dans la seconde parti d'Isaïe:* RB 59 (1952) 355-384.

TREVIJANO, R., *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de Marcos* (Burgos 1971).

TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970).

— *El evangelio según San Mateo* (El Nuevo Testamento y su mensaje 1-1, 1-2) (Barcelona 1970).

VACCARI, A., *De Messia «Filio Dei» in Veteri Testamento:* VD 15 (1935) 48-55.77-86).

— A., *La Sacra Bibbia* (Firenze 1950).

VAGANAY, L., *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (Bibliothèque de Théologie. Série III. Théologie Biblique 1) (Paris 1954).

VANHOYE, A., *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques:* NRT 89 (1967) 135-163.

— *De narrationibus Passionis Christi in evangeliis synopticis* (Ad usum auditorum) (Romae 1970).

VALENTIN, P., *Les comparitions de Jésus devant le Sanhédrin:* ReScR 59 (1971) 230-236.

VERGOTE, A., *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile:* ETL 28 (1952) 5-23.

VIELHAUER, PH., *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu,* en *Festschrift für* GÜNTHER DEHN, ed. W. SCHNEEMELCHER (Neukirchen 1957) 51-79.

— *Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit H. E. Tödt und E. Schweizer:* ZTK 60 (1963) 133-177.

— *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums,* en *Zeit und Geschichte.* Dankesgabe an R. BULTMANN (Tübingen 1964) 155-169.

VITEAU, J., *Les Psaumes de Salomon. Introduction, texte grec et traduction* (Paris 1911).

VÖGTLE, A., *Reflexions exégétiques sur la psychologie de Jésus,* en *Le message de Jésus et l'interprétation moderne.* Mélanges KARL RAHNER (Paris 1969) 41-113.

— *Wunder und Wort*, en *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971).

Von Rad, G., οὐρανός: TWNT V, 501-509.

Voss, G., *Die Christologie der Lukanischen Schriften in Grundzügen* (Paris 1965).

Westcott, B. F., *The Gospel according to St. John* (London 1958).

Wikenhauser, A., *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960).

Wikgren, A., ΑΡΧΗ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ: JBL 61 (1942) 11-20.

Winandy, J., *Le logion de l'ignorance (Mc 13,32; Mt 24,36)*: RB 75 (1968) 63-79.

Winter, P., *The Treatment of this Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV*: StudTheol 8 (1954) 138-172.

— *Marginal Notes on the Trial of Jesus. The Meeting-Place of the Sanhedrin and Mark's Nocturnal Session*: ZNW 50 (1959) 221-234.

— *Markus 14,53b-55-64 ein Gebilde des Evangelisten*: ZNW 53 (1962) 260-263.

— *The Markan Account of Jesus Trial by the Sanhedrin*: JTS 14 (1963)94-102.

Woude, A. S. van der, *Le Maître de justice et les deux Messies de la Communauté de Qumrân*, en *La Secte de Qumrân et les origines du Christianisme* (Recherches Bibliques IV) (Bruges 1959) 120-134.

Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).

Zedda, S., *I vangeli e la critica oggi*. II: *Il Gesù della storia* (Treviso 1970).

Zerwick, M., *Graecitas Biblica* (Romae [4]1960).

Zimmermann, H., *Das absolute* ἐγώ εἰμι *als die neutestamentliche Offenbarungsformel*: BZ 4 (1960) 54-69.

Zorell, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Parisiis 1961).

— *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Romae 1962).

SIGLAS

AAS.......	Acta Apostolicae Sedis (Ciudad del Vaticano).
Ang........	Angelicum (Roma)
AugRom....	Augustinianum (Roma).
Bib.........	Biblica (Roma).
BibKir......	Bibel und Kirche (Stuttgart).
BibOr......	Bibbia e Oriente (Fossano, Cuneo).
BibTB......	Biblical Theology Bulletin (Roma).
BiViChr....	Bible et Vie Chrétienne (Maredsous).
BZ.........	Biblische Zeitschrift (Paderborn).
CBQ.......	Catholic Biblical Quarterly (Washington, D.C.).
CiTom.....	Ciencia Tomista (Salamanca).
ComViat....	Communio Viatorum (Praha).
DBS........	VIGOUROUX-PIROT, Dictionnaire de la Bible, Supplément (Paris).
DoctCom...	Doctor Communis (Roma).
EstBíb......	Estudios Bíblicos (Madrid).
EstE.......	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
ETL.......	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
ExpTim....	The Expository Times (Edinburgh).
Greg.......	Gregorianum (Roma).
HibJ.......	The Hibbert Journal (London).
Interpr.....	Interpretation (Richmond, Virginia).
JBL........	Journal of Biblical Literature (Missoula, Montana).
JRel........	The Journal of Religion (Chicago).
JTS........	The Journal of Theological Studies (Oxford-London).
LumVie....	Lumière et Vie (Lyon).
NRT.......	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
NT.........	Novum Testamentum (Leiden).
NTS.......	New Testament Studies (Cambridge, England).
ParVi.......	Parole di Vita (Torino-Leumann).
RB.........	Revue Biblique (Paris).
RBibIt......	Rivista Biblica (dell')Assoc. Bibl. Italiana (Brescia).
RHPhilRel...	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg).
RScRel.....	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg).
ScienEccl...	Sciences Ecclésiastiques (Montréal).
ScotJT......	Scottish Journal of Theology (Edinburgh).
TLZ.......	Theologische Literaturzeitung (Berlin).
TWNT.....	Theologisches Wörterbuch zum NT (Stuttgart).
TZBas......	Theologische Zeitschrift (Basel).
VD........	Verbum Domini (Roma).
ZAW......	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZNW......	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Alten Christentums (Berlin).
ZTK.......	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).

EL JESUS DE LOS EVANGELIOS

Parte primera

PRESENTACION DE LA FIGURA DE JESUS EN CADA UNO DE LOS EVANGELIOS

CAPÍTULO I

PRESENTACION DE LA FIGURA DE JESUS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

ESQUEMA

1. Estructura teológico-literaria del evangelio de Marcos.
   a) Fundamentación literaria de la primera parte (1,1-8,26).
   b) Fundamentación literaria de la segunda parte (8,31-16,8).
2. Finalidad teológica del evangelio de Marcos.
   a) Enunciado programático del evangelio de Marcos (1,1).
   b) Punto culminante en el evangelio de Marcos (8,27-30).
      1) Un proceso sorprendente.
      2) Una preparación esmerada.
         a) Preparación remota.
         b) Preparación inmediata.
   c) Formulación conclusiva en el evangelio de Marcos (15,39).
      1) Revelación de Jesús ante el sumo sacerdote (14,62).
      2) La confesión del centurión (15,39).
3. Secreto mesiánico en el evangelio de Marcos.
   a) Constatación del secreto mesiánico.
   b) Diversidad de explicaciones del secreto mesiánico.
      1) Explicación exclusivamente teológica y apologética.
      2) Explicación histórica.
      3) Explicación histórico-redaccional.

El evangelio de Marcos cuenta con un proceso característico en su historial exegético. Mantenido durante siglos en segunda línea respecto a los otros tres evangelios, salta a un primer plano a finales del siglo XIX con la famosa teoría de las «dos fuentes». La prioridad absoluta que atribuye esta teoría al evangelio de Marcos, junto con la colección de sentencias del Señor reunidas en una fuente especial, constituye durante años el fundamento sólido para una verdadera historia de Jesús. A revalorizar el evangelio de Marcos contribuye grandemente H. J. Holtzmann [1], al presentarlo como el único entre los sinópticos que traza una ordenación cronológica y geográfica del ministerio de Jesús. Según Holtzmann, la ima-

[1] H. J. HOLTZMANN, *Die Synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und Geschichtlicher Charakter* (Leipzig 1863).

gen de Jesús descrita por Marcos es la más humana y cercana a nosotros [2].

Con una tesis en dirección opuesta a la de Holtzmann, W. Wrede se suma también a una actualización del evangelio de Marcos [3]. En la estimación de Wrede, partiendo del «secreto mesiánico» especialmente acentuado en el segundo evangelio, no se puede considerar el evangelio de Marcos como fuente histórica; su evangelio no nos da una imagen histórica de la vida real de Jesús, sino más bien una concepción suprahistórica, teológica de Jesús [4]. Si en la determinación del origen del secreto mesiánico Wrede no fue exacto, por hacerlo derivar de la fe de la primitiva comunidad a la que perteneció Marcos, sí mostró una intuición al subrayar el valor teológico de este evangelio. Esta faceta está últimamente muy puesta de relieve en el evangelio de Marcos, al ser presentado desde el punto de vista de «historia de la redacción» [5]. Es este método redaccional el que hace descubrir la dimensión cristológica que tiene el evangelio de Marcos al presentarnos su autor, con una verdadera elaboración personal en su redacción, la imagen y figura de Jesús.

Nuestro trabajo en este capítulo será, primero, mostrar una estructura fundamentada del evangelio de Marcos para ver, después, a través de ella, la finalidad teológica que tiene

[2] ID., *Die Synoptischen Evangelien*, 468.478.

[3] W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).

[4] ID., *Das Messiasgeheimnis*, 131; cf. R. P. MARTIN, *Mark*, 29-50.

[5] H. RIESENFELD, *Tradition und Redaktion im Markusevangelium*, en *Neutestamentliche Studien für* R. BULTMANN (Berlin 1954) 157-164; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Göttingen ²1959); J. SCHREIBER, *Die Christologie des Markusevangeliums:* ZTK 58 (1961) 154-183; ID., *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums* (Hamburg 1967); PH. VIELHAUER, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, en *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an R. BULTMANN (Tübingen 1964) 155-169; E. SCHWEIZER, *Anmerkungen zur Theologie des Markus*, en *Neotestamentica et Patristica*. Festschrift für O. CULLMANN (Zürich 1965) 93-104; U. LUZ, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie:* ZNW 56 (1965) 9-30; I. DE LA POTTERIE, *La confessione messianica di Pietro in Mc* 8, 27-33, en *Atti della XIX Settimana Biblica* (Brescia 1967) 59-77; M. HORSTMANN, *Studien zur markinischen Christologie. Mk* 8,27-9,13 *als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums* (Münster 1969); N. PERRIN, *The Christology of Mark: A Study in Methodology:* JRel 51 (1971) 173-187; R. P. MARTIN, *Mark: Evangelist and Theologian* (Exeter 1972) 107-139; U. B. MÜLLER, *Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte:* ZNW 64 (1973) 159-193.

el evangelista al presentarnos la figura de Jesús. La misma estructura y finalidad teológica del evangelio nos dará la razón de ser del secreto mesiánico, tan redaccionalmente subrayado por el evangelista Marcos, en torno a Jesús.

1. *Estructura teológico-literaria del evangelio de Marcos*

Al querer presentar una estructura unitaria del evangelio de Marcos se pueden abordar diversos puntos de vista. Uno de ellos sería la *estructuración* del evangelio según una consideración *geográfica*, partiendo del escenario en el que se desarrolla la actividad de Jesús. Las líneas generales de esta ordenación del evangelio serían: Después de una introducción (1,1-13), actividad de Jesús en Galilea (1,14-6,6a), Jesús en peregrinación continua (6,6b-10,52), actividad, pasión, muerte y resurrección de Jesús en Jerusalén (11,1-16,20)[6]. Prescindiendo ahora de la exactitud de semejante división[7], es necesario observar que la intención de Marcos no es hacer una simple biografía de Jesús con la determinación precisa de lugares y datos concretos, ya que éstos faltan con frecuencia. Su intención es ciertamente otra, más profunda que una mera constatación de lugares geográficos, aunque éstos también existan.

En el evangelio de Marcos se puede detectar otra *estructura teológico-literaria*[8]. Esta estructuración tiene unos fundamentos literarios que garantizan la finalidad cristológica que aparece en ella. Comenzamos ahora viendo esos fundamentos cristalizados en diversidad de rasgos literarios para que ellos nos conduzcan después a penetrar en la intención redaccional del autor al elaborar su evangelio.

Todo el evangelio de Marcos gira en torno a una escena central: Confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (8,27-30). Esta escena divide el evangelio en dos grandes partes generales, de modo que la confesión solemne de Pedro sobre Jesús afir-

[6] KLOSTERMANN, *Markus*, 1; SCHMID, *Marcos*, 14-18; WIKENHAUSER, *Introducción*, 133; TAYLOR, *Mark*, 107-111.

[7] CABA, *Evangelios*, 267.

[8] LÉON-DUFOUR, *Marcos*, 208-211; LA POTTERIE, *De compositione evangelii Marci*, 135-141; ID., *La confessione messianica di Pietro*, 59-77; CABA, *Evangelios*, 268-272.

mando: «Tú eres el Cristo» (8,29) es el punto en el que culmina toda la primera parte (1,1-8,26), y, al mismo tiempo, punto de partida en el que comienza la segunda parte (8,31-16,8).

a) Fundamentación literaria de la primera parte (1,1-8,26)

La unidad de toda la primera parte que cierra la confesión de Pedro en Cesarea (1,1-8,30) está garantizada por el fundamento literario de una inclusión formada mediante el término Χριστός (1,1; 8,29). Esta doble mención del título Cristo al comienzo (1,1) y al final (8,29), forma como un gran paréntesis que matiza todo lo que encierra. Toda esa primera parte está coloreada por el misterio de la mesianidad de Jesús, aunque en su proceso no se explicita ulteriormente la denominación «Cristo» [9]. Son los dos versículos, el inicial del evangelio (1,1) y la confesión de Pedro (8,29), los que iluminan el sentido mesiánico que caracteriza esta primera parte del evangelio de Marcos.

Otros elementos literarios confirman la unidad de esta primera parte. Tales serían la existencia en ella de una triple sección mediante la repetición sistemática de sumarios (1,14-15; 3,7-12; 6,6b) seguidos de escenas con los discípulos: la primera vocación (1,16-20), la elección (3,13-19), la misión (6,7-13) y la finalización de cada una de las tres secciones con rasgos de ininteligencia u hostilidad por parte de los fariseos (3,5-6), por parte de los ciudadanos de Nazaret (6,1-6a), o incluso por parte de los mismos discípulos (8,14-21). El mesianismo de Jesús durante esta primera parte, antes de llegar a la confesión de Pedro (8,29), está sellado entre otras notas por ésta de incomprensión e ininteligencia del mesianismo mismo de Jesús.

[9] En Mc 1,34 aparece de nuevo, según algunos códices (א^c B C LW Θ) el término «Cristo»: «no permitía hablar a los demonios porque habían conocido que él *era el Cristo*». Pero parece ser que esta adición es una asimilación del texto de Lc 4,41; por eso, otros muchos códices la suprimen (א* A D Δ 157 579 1071 a b c d e f ff q vg sy^s); cf. TAYLOR, *Mark*, 182.

b) Fundamentación literaria de la segunda parte (8,31-16,8)

La segunda parte del evangelio, que comienza a raíz de la confesión de Pedro en Cesarea, presenta igualmente fundamentos literarios de su comienzo en este punto y de unidad en su proceso. El inicio de una parte nueva está expresado en la formulación misma del versículo con que se abre: «Comenzó (Jesús) a enseñarles a ellos (los discípulos) ser conveniente que el Hijo del hombre padezca mucho y sea rechazado por los ancianos, y sacerdotes, y escribas, y muera y resucite después de tres días» (8,31).

Ya el primer verbo, ἤρξατο, indica de por sí el comienzo de la nueva parte. El verbo va acompañado de la actividad de Jesús concretada en la enseñanza: διδάσκειν, seguida incluso de su objeto preciso: «Ser conveniente que el Hijo del hombre padezca mucho». Hasta este momento del evangelio, aunque el autor ha utilizado el verbo διδάσκειν aplicado a Jesús (1,21. 22; 2,13; 4,1.2; 6,2.6.34), sin embargo, no ha explicitado nunca una enseñanza concreta; o ha hablado de una enseñanza pretendidamente velada por las parábolas (4,2), para que viendo no entiendan (4,12), o ha hecho mención de un objeto de enseñanza muy genérico: πολλά (4,2; 6,34). Incluso la misma enseñanza de los discípulos la deja el evangelista imprecisa por la indeterminación de su contenido: «Acercándose los discípulos a Jesús, le contaron *todo cuanto* habían hecho y *enseñado*» (6,30). Sólo ahora, al comienzo de la segunda parte general del evangelio, concretiza el objeto especial de enseñanza de Jesús (8,31), repitiéndose aún otras dos veces este mismo objeto (9,31; 10,32-34), incluso con el mismo verbo διδάσκειν (9,31).

Pero, además, el contenido de esta enseñanza, al mismo tiempo que se contrasta con lo precedente, se enuncia de manera que abre una nueva modalidad. En toda la primera parte se mantiene una nota de ocultamiento y secreto (1,25.34.44; 3,12; 5,43; 7,24.36; 8,26); ahora, por el contrario, al realizar Jesús esta enseñanza, se subraya un sentido de expresividad clara: «Decía este lenguaje con claridad» (8,32) [10].

[10] Esta observación del evangelista Marcos adquiere aún más relieve aquí al ser exclusiva suya, ya que falta en los textos paralelos de Mateo (16,21) y de Lucas (9,22).

La denominación Hijo del hombre que hasta este momento había sido poco frecuente en el evangelio de Marcos—sólo dos veces (2,10.28)—, a partir de aquí se multiplica (8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.41.62). Toda esta unidad literaria de la segunda parte se prolonga incluso hasta el capítulo final de la resurrección, ya que con ella Marcos une expresamente la denominación Hijo del hombre (8,31; 9,9.31; 10,33-34).

Al igual que la primera parte general, la unidad de esta segunda parte queda confirmada por la triple sección de que consta: una (9,31-10,52), integrada por el triple anuncio de la pasión (8,31-33; 9,30-34; 10,32-34), seguido siempre de tres incomprensiones de los discípulos; otra, la actividad de Jesús en Jerusalén (11,1-13,37); la tercera, constituida por la unidad de la pasión, muerte y resurrección (14,1-16,8). Si la primera parte general del evangelio de Marcos estaba matizada por el mesianismo de Jesús culminado en la confesión de Pedro, esta segunda parte general es la explicación del mesianismo paciente del Hijo del hombre, anunciado repetidas veces y culminado en la pasión misma.

Esta división clara del evangelio de Marcos en dos partes, con todos estos fundamentos literarios que las garantizan, es el molde redaccional en que el autor ha dado cauce a la finalidad teológica que rige la composición de toda su obra.

2. *Finalidad teológica del evangelio de Marcos*

Esta finalidad aparece en la presentación que hace el evangelista de la figura de Jesús. Semejante presentación adquiere un relieve especial, ya que tiene una enunciación inicial (1,1), que sirve como propuesta programática de todo el segundo evangelio; un punto culminante en la escena de la confesión de Pedro (8,29), que divide el evangelio en dos partes; y, finalmente, una formulación conclusiva en la pasión (15,39), que recoge todo el proceso seguido en la presentación de Jesús.

a) Enunciado programático del evangelio de Marcos (1,1)

El programa del evangelio se encuentra ya en la primera frase de la obra: «Comienzo del evangelio de Jesús, Mesías, Hijo de Dios» (1,1) [11]. El evangelio se abre con dos afirmaciones sobre Jesús: Mesías, Hijo de Dios. La primera contiene la denominación de Jesús como Mesías; no se trata aquí de un nombre propio: Jesucristo [12], sino de un título mesiánico aplicable a Jesús [13]. El ser ésta la única vez que se encuentra en el evangelio de Marcos la aposición de Χριστός junto al nombre Jesús, unido a todo el proceso que se sigue en el evangelio de Marcos, culminando con la confesión de Pedro (8,29), como veremos, nos hace apreciar aquí en el término Χριστός no un nombre propio, sino un título predicado de Jesús [14]. La segunda afirmación sobre Jesús en este versículo inicial es: Hijo de Dios [15]. Mientras que el término «Cristo» está totalmente garantizado en la lectura del primer versículo como perteneciente a la redacción y composición de Marcos, por no faltar en ningún manuscrito, la otra denominación de «Hijo de Dios» ofrece la dificultad de una pertenencia original al texto por faltar en algunos códices [16]. Sin embargo, hay razones suficientes para afirmar que también el título Hijo de Dios es original en este versículo. A ello contribuyen no sólo las razones de crítica externa por aducir semejante expresión los códices más valiosos [17], sino también por crítica interna

11 A. WIKGREN, ΑΡΧΗ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ: JBL 61 (1942) 11-20; O. J. F. SEITZ, *Praeparatio evangelica in the Marcan Prologue:* JBL 82 (1963) 201-206; L. E. LECK, *The Introduction to Mark's Gospel:* NTS *12* (1965-66) 352-370; P. LAMARCHE, *Commencement de l'évangile de Jésus Christ Fils de Dieu (Mc* 1,1*)* : NRT 92 (1970) 1024-1036; R. PESCH, *Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk* 1,1-15*)*, en *Die Zeit Jesu.* Festschrift H. SCHLIER (Freiburg i. Br. 1970) 108-144; R. TREVIJANO, *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de Marcos* (Burgos 1971).

12 TAYLOR, *Mark,* 152.

13 Para el contenido del título, cf. cap. V, p.106.

14 LAMARCHE, *Commencement,* 1033-34; TREVIJANO, *Comienzo del Evangelio,* 2-4. La contraposición entre el uso que hace aquí Marcos del término «Cristo» y el que hace Mateo al comienzo de su evangelio (1,1), cf. cap. II, p.35.

15 Sobre el contenido del título, cf. c.VII p.187.

16 Lo suprimen ℵ* Θ 28 1555 y algunos más.

17 Así ℵ^{a} B D L W it vg sy^{pe} sa bo. La omisión que hacen los otros códices se puede explicar por el fenómeno de «homeotéleuton» (desinencia

del evangelio mismo, ya que todo el evangelio va orientado a la culminación final realizada por el centurión en su confesión de Jesús como Hijo de Dios (15,39)[18].

La afirmación de estos dos títulos, Mesías e Hijo de Dios, aplicados a Jesús constituye el «comienzo del evangelio». La palabra inicial de la obra de Marcos es ἀρχή· La ausencia del artículo puede indicar que se trata como del título[19] de todo lo que sigue[20], y no sólo en alusión a los primeros versículos referentes a la predicación del Bautista (1,2-8)[21]. Lo que sigue es precisamente el «evangelio», pero no considerado aquí como libro[22], sino en su sentido de buena noticia, de mensaje, como aparece en los diversos textos en que se encuentra semejante término en la obra de Marcos (1,14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9; [16,15]).

El contenido fundamental de esta buena noticia está especificado en el genitivo que depende del término «evangelio»: Jesús, Mesías, Hijo de Dios. El genitivo de los dos títulos aplicado a Jesús, junto con un sentido subjetivo de posesión o pertenencia: buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios, significando el mensaje que él ha traído, puede tener un sentido objetivo: buena noticia de Jesús, es decir, noticia que tiene como contenido y objeto principal el mesianismo y filiación divina de Jesús. El sentido objeto de los genitivos está confirmado al colocar el evangelista este mensaje no ya al comienzo mismo de la predicación de Jesús, sino como encabezamiento de toda la obra aun antes del ministerio y predicación del Bautista. Según esta redacción de Marcos, el objeto de esta nueva noticia es precisamente que Jesús es el

semejante) (cf. TAYLOR, *Mark*, 152), o por ser ya la frase «evangelio de Jesucristo» un concepto estereotipado que no precisaba de mayor aclaración; cf. TREVIJANO, *Comienzo del Evangelio*, 7.

18 TAYLOR, *Mark*, 597; PERRIN, *Christology of Mark*, 181-182; TREVIJANO, *Comienzo del Evangelio*, 7-8.

19 MOULTON-HOWARD, *Grammar*, 82; ROBERTSON, *Grammar*, 781.793; TAYLOR, *Mark*, 152.

20 SWETE, *Mark*, 1; KLOSTERMANN, *Markus*, 4; MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, I, 3; PLUMMER, *Mark*, 51; TAYLOR, *Mark*, 152.

21 Nunca se emplea esta palabra para expresar de manera exclusiva la predicación del Bautista; cf. LAMARCHE, *Commencement*, 1024.

22 El sentido de εὐαγγέλιον con el matiz de «libro» no se encuentra hasta el siglo II: *Didaché* 8,2; SAN JUSTINO, *Apología* I, 66; SAN IRENEO, *Adv. haer.* 3,11,8; cf. FRIEDRICH, εὐαγγέλιον, 733-734; CABA, *Evangelios*, 159-160.

Cristo, el Hijo de Dios. Para Marcos hay, pues, como una identidad entre la persona de Jesús y el evangelio [23]. Poseemos otros rasgos relacionados con la obra de Marcos que testimonian semejante identidad. Marcos, y solo él, establece un paralelismo entre Jesús y el evangelio, al escribir: «Quien quiera salvar su vida la perderá; pero el que la pierda por causa *de mí* y del *evangelio* la salvará» (8,35) [24]. Igualmente, en otra ocasión Marcos dice: «No hay nadie que deje casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o campos por causa *de mí* o por causa *del evangelio* y no reciba ahora en este tiempo cien veces más...» (10,29) [25].

Por consiguiente, Marcos pone ya al comienzo de su obra lo que constituye la buena noticia: que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. Para el evangelista, éste es el mensaje que debe ser proclamado a todas las gentes (13,10). El programa a desarrollar en todo el evangelio de Marcos es precisamente este doble aspecto de Jesús: Mesías, Hijo de Dios. Lo que al principio se expone como idea germinal, adquirirá, después de una cuidadosa preparación, su momento de mayor relieve en la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (8,27-30), y del centurión al pie de la cruz (15,39).

b) **Punto culminante en el evangelio de Marcos (8,27-30)**

Si Marcos ha anunciado como idea programática el mesianismo de Jesús (1,1), el punto culminante de este aspecto llega cuando se proclama claramente: «Tú eres el Cristo» (8,29). Esta confesión se alcanza mediante un proceso metodológico que puede sorprender y, al mismo tiempo, mediante una preparación esmerada a través de diversas etapas.

1) Un proceso sorprendente

Para establecer la tesis inicial de Jesús, Mesías, el evangelista usa como método el silenciar durante todo el proceso la mención del título «Cristo». Desde el momento en que aparece

23 Marxsen, *Markus*, 92.

24 Mateo (16,25) y Lucas (9,24) sólo dicen «por causa de mí», sin mencionar el evangelio.

25 En este caso los otros dos sinópticos aluden sólo a «por causa de mi nombre» (Mt 19,29) o «por causa del reino de Dios» (Lc 18,29).

como título hasta la confesión de Pedro no se repite semejante término. Se encuentran, sin embargo, otros títulos como «el Santo de Dios» (1,24) o «Hijo de Dios» (3,11; 5,7), pero en boca de demonios o endemoniados. Y lo que es aún más sorprendente, no sólo se elude el título, sino que se impone silencio sobre Jesús. Aunque las obras de Jesús sean tan claras que puedan manifestar abiertamente quién es El, y aunque Marcos tenga la intención de mostrar también quién es Jesús —como lo prueba el título inicial de su obra—, sin embargo, con frecuencia se impone un riguroso silencio sobre su persona y obra. Así, se manda callar a los demonios porque muestran saber quién era Jesús (1,34; 3,12); a los que han sido curados se les impone la obligación de no decir lo que les ha sucedido (1,44; 5,43; 7,36; 8,26); a los discípulos, después de la confesión de Pedro, se les conmina, con tono severo, a no hablar a ninguno sobre él (8,30); incluso el mismo Jesús tiene una actitud de ocultamiento ya que se retira de la multitud de manera que, entrado en la casa, no quería que nadie lo supiese (7,24). En este aislamiento explica a los discípulos, a solas, el sentido de las parábolas (4,10-12).

No hay duda de que en todo este proceso sorprendente muestra Marcos una intención redaccional. Nos quedamos ahora sólo en la constatación de estos rasgos pretendidos de composición, prescindiendo, por el momento, del motivo que le ha podido impulsar a semejante procedimiento, así como de la realidad de lo sucedido.

2) Una preparación esmerada

Junto con este no mencionar el término Cristo y la imposición de silencio, hay en todo este proceso que conduce a la confesión de Pedro otro rasgo literario que nos sorprende: la cuidada preparación de esta escena en sentido remoto y, sobre todo, inmediato.

a) Preparación remota

Antes de llegar a esta confesión clara y abierta del mesianismo de Jesús mediante la confesión de Pedro: «Tú eres el Cristo» (8,29), se exponen una serie de interrogantes sobre la persona de Jesús. El versículo inicial (1,1) era sólo el tema pro-

gramático. Después de las obras maravillosas de Jesús queda como en suspenso la interrogante: ¿Quién es éste? Así, los discípulos se preguntan después de calmada la tempestad: «¿Quién es este a quien obedecen el viento y el mar?» (4,41).

El tono interrogativo de la redacción de Marcos adquiere aún más fuerza si se compara con el tono admirativo que reviste la formulación de Mateo (8,27)[26].

A esta interrogante que hace Marcos sobre Jesús, a veces se intenta responder, pero las opiniones son erróneas; se exponen las diversas apreciaciones que se tienen de Jesús: «Decían que Juan el Bautista ha resucitado... Otros decían que es Elías; otros, por el contrario, decían que es un profeta como uno de los profetas. Pero Herodes, oyendo esto, decía: Juan, a quien mandé decapitar, ha resucitado» (6,14-16). Existe un cierto paralelismo entre estas opiniones que se dicen sobre Jesús y aquellas otras que después proferirán los discípulos en la escena de Cesarea de Filipo haciéndose eco de lo que piensa la gente: «¿Quién dicen los hombres que yo soy? Le respondieron: Juan el Bautista, y otros Elías, y otros que uno de los profetas» (8, 27-28). Hay, pues, una inclusión entre estas dos ocasiones en que se manifiestan las diversas opiniones de Jesús. Esta inclusión indica, o al menos hace pensar, que la «sección de los panes» comprendida en ella (6,14-8,30) tiene como tema principal la revelación a los discípulos de la verdadera identidad de Jesús, de su carácter mesiánico[27]. De esta manera se va preparando de un modo remoto la confesión mesiánica de Jesús por parte de Pedro.

[26] Mientras que la pregunta la hace Marcos, igual que Lucas (8,25), mediante el pronombre interrogativo: τίς ἄρα οὗτός ἐστιν...; Mateo, en cambio, la expresa mediante un término admirativo: ποταπός ἐστιν οὗτος. El τίς de Marcos correspondería al *quis?* latino, mientras que el ποταπός de Mateo equivaldría al *qualis!* El sentido de admiración de ποταπός aparece claro en Mc 13,1; 1 Jn 3,1; cf. BONNARD, *Matthieu*, 120.

[27] LA POTTERIE, *La confessione messianica di Pietro*, 62-63. El carácter mesiánico de los milagros comprendidos en la inclusión aparece con claridad en la selección que se hace de ellos: curación del sordomudo (7,31-37), y del ciego (8,22-26); estos milagros son alusión implícita a la señal mesiánica aludida por Isaías (35,5-6). Esta referencia a Isaías está confirmada por el uso que hace Marcos del término μογιλάλος (7,32), *hapax* en el Nuevo Testamento y también en la versión de los LXX, precisamente en el texto de Isaías (35,6); cf. LA POTTERIE, *Sectio panum*, 107-108.

b) **Preparación inmediata**

La confesión de Pedro en la escena central de Cesarea de Filipo está de alguna manera anticipada en su estructura mediante la curación del ciego que la precede (8,22-26), contada únicamente por Marcos. Las dos escenas guardan un estrecho paralelismo que se complementa: en las dos Jesús hace una pregunta, al ciego (v.23) y a los discípulos (v.27); en las dos dan una respuesta, el ciego dice ver los hombres con tal imprecisión como si fueran árboles ambulantes (v.24), los discípulos refieren la opinión de la muchedumbre sobre Jesús considerándolo como si fuera Juan el Bautista, Elías o algún otro de los profetas (v.28). Se trata de una opinión sobre Jesús tan inexacta como la visión anterior del ciego. En las dos escenas, después de la pregunta inicial, Jesús interviene una segunda vez: al ciego impone de nuevo las manos sobre sus ojos y entonces ve claramente todo (v.25), a los discípulos les pregunta también de nuevo: «Pero vosotros ¿quién decís que soy yo?» (v.29); a esta segunda pregunta responde Pedro con una afirmación firme y clara como la visión final del ciego: «Tú eres el Cristo» (v.29b). Al final de las dos escenas sigue una prohibición de Jesús: al ciego manda no entrar en la aldea (v.26) [28]; a los discípulos ordena no hablar a nadie sobre él (v.30). Todo este paralelismo en la composición y en el tema es demasiado preciso para ser casual; todo ello muestra que, para el evangelista, el milagro del ciego de Betsaida es una perícopa de transición que adquiere un alto valor simbólico y prefigurativo respecto a la escena siguiente de la confesión de Pedro [29]: la curación progresiva del ciego simboliza la iluminación espiritual de los discípulos, su paso de la ceguera (cf. Mc 8,17-18) a la fe en Jesús, Mesías.

La conexión íntima que existe entre las dos escenas de Betsaida y Cesarea se puede consolidar aún más si se compara la curación del ciego de Betsaida (8,22-26) con la otra curación del sordomudo que le ha precedido (7,31-37). Entre estas dos escenas, junto con un estrecho paralelismo, existen también

[28] Algunos códices (A C K X, Vulgata latina) añaden «no lo digas a nadie».
[29] La Potterie, *La confessione messianica di Pietro*, 64; Caba, *Evangelios*, 202.

notables diferencias que sólo se explican por la conexión existente entre la curación del ciego y la confesión de Pedro. El paralelismo entre las curaciones del ciego y del sordomudo aparece primero en el encuadre topográfico que se hace de las dos perícopas: Tiro y Sidón para la curación del sordomudo (7,31), Betsaida para la curación del ciego (8,22); sigue después la presentación de cada uno de los enfermos (7,32; 8,22); continúa la intervención de Jesús mediante una imposición de las manos en ambos casos (7,33; 8,23-25); las dos escenas finalizan con imposición de silencio (7, 36; 8,26). A pesar de este paralelismo, se dan claras desemejanzas que confirman la función de preparación inmediata que tiene la curación del ciego respecto a la confesión de Pedro. Mientras que la curación del sordomudo es *instantánea* (7,35), la curación del ciego es, sin embargo, *progresiva* (8,24-25): prepara así la confesión de Pedro que sucede a la segunda pregunta de Jesús y tiene lugar después de una prolongada ininteligencia y ceguera de los discípulos: «¿Aún no entendéis ni comprendéis? ¿Tenéis embotado vuestro corazón? ¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?» (8,17-18). Hay, finalmente, una segunda diferencia entre las dos curaciones que evidencia la preparación de la confesión de Pedro: después de la curación del sordomudo sigue, como de ordinario en los diversos esquemas de narración de milagros, la proclamación de la persona de Jesús y de lo sucedido: «Se admiraban diciendo: Todo lo ha hecho bien, a los sordos hace oír y a los mudos hablar» (7,37); sin embargo, este rasgo de proclamación falta en la curación del ciego de Betsaida. La proclamación se reserva para la confesión solemne de Pedro sobre Jesús que ha sido preparada tan cuidadosamente: «Tú eres el Cristo» (8,29) [30].

c) Formulación conclusiva en el evangelio de Marcos (15,39)

Con la confesión de Pedro se llega al momento culminante del evangelio de Marcos relacionado con la primera parte del versículo programático: Evangelio de Jesús, Mesías (1,1a).

[30] La mayoría de los rasgos apuntados como preparación inmediata para la confesión de Pedro están tomados de La Potterie (cf. supra notas 27.29); Caba, *Evangelios*, 201-202.

Pero la afirmación del tema programático continúa: Evangelio de Jesús, Mesías, Hijo de Dios (1,1b). Este segundo título, dicho de Jesús de un modo germinal al principio, tiene también un momento en que se formula solemnemente de un modo conclusivo al pie de la cruz (15,39). Pero antes de esta proclamación solemne hay otro momento en el evangelio de Marcos, igualmente significativo, constituido por la revelación de Jesús ante el sumo sacerdote (14,62), que sirve de alguna manera como transición a la formulación conclusiva de la confesión del centurión en el momento de la muerte de Jesús (15, 39). Estas dos escenas, vinculadas entre sí redaccionalmente, tienen también una preparación a lo largo del desarrollo de toda la segunda parte del evangelio de Marcos.

1) Revelación de Jesús ante el sumo sacerdote (14,62)

La confesión solemne de Jesús ante el Sanedrín (14,62) contrasta con la actitud de silencio que mantiene ante las acusaciones que se le imputan (14,60-61). Entre los diversos cargos que se le hacen, no concordes entre sí (14,56), se menciona sólo uno explícitamente: «Nosotros le hemos oído decir: yo destruiré este templo hecho con manos humanas y en tres días construiré otro no hecho con manos de hombre» (14,58). Ante el silencio insistente de Jesús, el sumo sacerdote le hace una pregunta: «¿Tú eres el Cristo, el Hijo del Bendito?» (14,61). La interrogación contiene dos aspectos: Cristo, Hijo del Bendito; en la formulación del sumo sacerdote las dos ideas se completan [31]. Aunque en la comprensión de Marcos las dos expresiones tengan un sentido más profundo (cf. 1,1; 8,29) [32], el término «Cristo» en labios del sumo sacerdote hace alusión al Mesías esperado por los judíos; la denominación «Hijo del Bendito» presenta a ese Mesías como objeto de una especial predilección por parte de Dios [33]. A esta pregunta del sacerdote la respuesta de Jesús es categórica: «Yo soy» (14,62). El valor de la respuesta en la redacción de Marcos queda más de relieve si se compara con la formulación de Mateo, que puede parecer

[31] Prescindimos ahora del contenido de semejantes expresiones, dejándolo para el estudio de los títulos; cf. c.V.

[32] Taylor, *Mark*, 568.

[33] El término «Bendito», circunlocución hebraica para evitar el nombre inefable de Dios; cf. Schmid, *Marcos*, 405; Alonso, *Marcos*, 472.

un poco ambigua: «Tú lo dices» (Mt 26,64)[34], y, sobre todo, si se compara con la formulación de Lucas, en la que ciertamente aparece un tono evasivo: «Si os lo dijera, no me creeríais; y si os preguntase, no me responderíais» (Lc 22,67). La respuesta, en cambio, de Marcos no sólo es categórica, sino en claro paralelismo y correspondencia con la formulación de la respuesta en la confesión de Pedro: σὺ εἶ ὁ Χριστός (8,29), ἐγώ εἰμι (14,62a).

A lo categórico de la respuesta en Marcos se le añade, por otra parte, un matiz trascendente que rebasa el sentido mesiánico aludido por el sacerdote; este matiz de trascendencia resulta de la combinación en las respuestas de Jesús de dos textos veterotestamentarios[35], un texto de Daniel (7,13) y otro de un salmo mesiánico (109 [110], 1): «Y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder, viniendo con las nubes del cielo» (14,62b). El sentido de trascendencia de semejante formulación está confirmado en la reacción del sacerdote: «¿Habéis oído la blasfemia?» (14,64). El declararse mesías sólo en un sentido judaico no sería blasfemia; si la respuesta la han considerado como tal blasfemia, puede muy bien responder a la aplicación que se ha hecho de atributos divinos, al presentarse sentado a la derecha de Dios cumpliendo la visión de Daniel.

En el desarrollo de toda esta escena —constituida por la acusación, pregunta del sumo sacerdote y respuesta de Jesús— hay una serie de elementos sorprendentes cuya aclaración podría clarificar la respuesta misma de Jesús[36]. Entre las varias

[34] Otros creen que se puede encerrar en la formulación de Mateo un sentido negativo: «Eso lo dices tú, no yo»; cf. Cullmann, *Cristologia*, 193. Sobre este punto y la formulación misma de Mateo, cf. c.V, p.138-141.

[35] El estudio del texto de Daniel, cf. c.VI, p.156-165.

[36] P. Benoit, *Jésus devant le Sanhédrin:* Ang 20 (1943) 143-165; J. A. Kleist, *The two False Witnesses (Mc 14,55-56):* CBQ 9 (1947) 321-323; J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat:* ZNW 43 (1951) 145-150; J. Cantinat, *Jésus devant le Sanhédrin:* NRT 75 (1953) 300-308; K. H. McArthur, *Mark XIV, 62:* NTS 2 (1958) 156-158; P. Winter, *Marginal Notes on the Trial of Jesus. The Meeting-Place of the Sanhedrin and Mark's Nocturnal Session:* ZNW 50 (1959) 221-234; Id., *Markus 14,53b-55-64 ein Gebilde des Evangelisten:* ZNW 53 (1962) 260-263; Id., *The Markan Account of Jesus Trial by the Sanhedrin:* JTS 14 (1963) 94-102; T. F. Glasson, *The Reply to Caiphas (Mark 14,62:* NTS 7 (1960-61) 88-93; G. Braumann, *Markus 15,2-5 und Markus 14-55-64:* ZNW 52 (1961) 273-278; A. Feuillet, *Le triomph du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites,* en *La venue du Messie.*

acusaciones no concordes hechas contra Jesús (14,56), sólo se menciona explícitamente una de ellas, la referente a la destrucción del templo (14,58). ¿Por qué se subraya esta sola acusación si después no es el motivo de la condenación? A lo largo del evangelio se ha ido guardando secreto en torno a la figura de Jesús, prohibiendo a los demonios decir quién sea Jesús (1, 34; 3,12), incluso ordenando a los mismos discípulos hablar de él después de la confesión de Pedro (8,30); ¿por qué Jesús hace ahora una confesión abierta: «Yo soy» (14,62a), y precisamente en el momento en que su manifestación no suscita ninguna adhesión, sino más bien una condena por blasfemo (14, 64)? ¿Por qué Jesús deja la comprobación de su afirmación sólo para el futuro: «veréis al Hijo del hombre» (14,62b)? La aclaración de estos interrogantes puede proyectar luz sobre el contenido mismo de la respuesta de Jesús en este momento.

a) El porqué de la respuesta clara de Jesús, y precisamente en este momento, tiene su explicación en el desarrollo que ha precedido durante la segunda parte del evangelio de Marcos a partir de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo. Así como esta confesión de Pedro era el punto culminante después de una larga preparación durante la primera parte, así también esta confesión de Jesús ha tenido una larga preparación en la segunda parte al irse desvelando en ella, poco a poco, por parte de Jesús el misterio del Hijo del hombre. Aunque Pedro confesó en Cesarea la mesianidad de Jesús, ni Pedro ni los otros discípulos habían comprendido entonces todavía el sentido de su mesianismo (cf. 8,32; 9,32; 10,35-41). Toda la segunda parte del evangelio de Marcos muestra precisamente este esfuerzo de Jesús intentando mostrar la naturaleza de su mesianismo. Inmediatamente después de la confesión de Cesarea, Jesús no reasume el título proclamado por Pedro: «Cristo», sino que utiliza otro: «Y comenzó a enseñarles que era conveniente que el Hijo del hombre padeciera mucho» (8,31) [37]. Toda la segunda parte del evangelio de Marcos estará matizada con el triple anuncio de la pasión realizado siempre mediante

Messianisme et Eschatologie (Bruges 1962) 149-171; R. ARON, *Quelques réflexions sur le procès de Jésus:* LumVie 20 (1971) 5-17; P. VALENTIN, *Les comparations de Jésus devant le Sanhédrin:* RecSR 59 (1971) 230-236.

[37] En el texto paralelo Mateo, en cambio, dice: «a partir de entonces Jesucristo comenzó a mostrar a sus discípulos que era conveniente que *él* marchase a Jerusalén y padeciese mucho» (Mt 16,21).

la mención expresa del Hijo del hombre (8,31; 9,31; 10,33-34). Esta enseñanza de Jesús sobre su mesianismo paciente se hace no ya con reservas, sino claramente, como subraya el mismo evangelista Marcos (8,32). Con estos precedentes se explica la respuesta de Jesús ante el Sanedrín. El afirma su mesianidad: «Yo soy» (14,62a); pero añadiéndole la denominación de Hijo del hombre (14,62b) que ha servido a lo largo de la segunda parte para explicar la naturaleza de su mesianismo. Los precedentes de esta escena justifican el que Jesús confiese abiertamente ante el sumo sacerdote su mesianismo con tal adición; ya se ha repetido previamente y con claridad el anuncio de que el Hijo del hombre debe sufrir mucho. Al poner a Jesús confesando su mesianismo en este momento de máxima humillación en que se encuentra siendo juzgado por el tribunal, de alguna manera pone Marcos ahora la confesión de Jesús en armonía y coherencia con la naturaleza misma de su mesianismo paciente [38].

b) Quedan por explicar dos de los interrogantes antes expuestos: la mención explícita de la acusación sobre la destrucción del templo (14,58) y la confirmación para el futuro de la afirmación de Jesús: «Veréis al Hijo del hombre...» (14,62b). Si la confesión de Jesús sobre su mesianismo tiene su explicación en la preparación que ha precedido a lo largo del desarrollo de la segunda parte, estos otros puntos sobre la mención del templo y la proyección al futuro adquieren su aclaración en la escena de la confesión del centurión (15,39), que está siendo a su vez preparada de esta manera.

2) La confesión del centurión (15,39)

Con la confesión del centurión, el evangelio de Marcos consigue su formulación conclusiva en torno a la figura de Jesús [39]. En ella se afirma la filiación divina de Jesús; y, por las circunstancias en que se encuadra, se clarifica la acusación de la destrucción del templo (14,58) y la confirmación futura de su mesianismo (14,62b).

[38] Winter, *The Markan Account of Jesus' Trial*, 102.

[39] M. Ramsey, *The Centurion's Confession and the Spear Thrust:* CBQ 29 (1967) 102-109; P. H. Bligh, *A Note on «Huios Theou» in Mark 15,39:* ExpTim 80 (1968) 51-53; H. A. Guy, *Son of God in Mk 15,39:* ExpTim 81 (1969-70) 151.

a) El sentido trascendente que se había dejado entrever en las respuestas de Jesús ante el Sanedrín al fusionar el texto de Daniel (7,13) y el salmo mesiánico (109 [110],1), se explicita ahora abiertamente en la confesión del centurión: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15,39). En la redacción de Marcos esta confesión tiene un verdadero sentido trascendente de la divinidad de Jesús; así está confirmado por la perfecta inclusión que se hace con la idea temática enunciada al iniciar el evangelista su obra: «Comienzo del evangelio de Jesús, Mesías, Hijo de Dios» (1,1). A la confesión del centurión como formulación conclusiva se llega después de una preparación creciente (1,1; 8,29; 14,62). Ahora al final se hace preceder el adverbio ἀληθῶς (15,39), que subraya la fuerza de la confesión.

Sin embargo, en la formulación del centurión se presentan algunas dificultades que pueden atenuar su expresividad confesional. Tal sería la carencia de artículo ante la denominación υἱὸς Θεοῦ, como se encuentra en otras ocasiones (1,11; 3,11; 9,7; 14,61), y el uso del verbo en imperfecto ἦν, en vez de presente. Semejante matización en la formulación parece estar inspirada en un sentido de acomodación al personaje pagano que la pronuncia, quedando a salvo el sentido plenamente cristiano de la frase por la armonía con el conjunto redaccional del segundo evangelio en sus diversas etapas (1,1; 1,11; 8,29; 9,7; 14,61-62; 15,39)[40].

b) La confesión del centurión, por el contexto en que se enmarca, hace que adquiera pleno sentido la acusación de la destrucción del templo. El cargo que se hizo contra Jesús ante el Sanedrín (14,58), se vuelve a repetir en tono de burla cuando está en la cruz; «¡Bah, el que destruye el templo y lo reedifica en tres días!» (15,29). El tema del templo se menciona de nuevo inmediatamente después de la muerte de Jesús y antes de la

[40] NINEHAM, *Marc*, 430-431: «In a very real sense this verse rounds off not only the crucifixion narrative but the whole Gospel; the divine sonship of Jesus, revealed in the prologue as the key to the understanding of the Gospel, solemnly reaffirmed in the middle of the Gospel in connexion with the disciples' confession at Caesarea Philippi, is now, as the result of Jesus' death, publicly proclaimed by a Gentile, and that in terms which go beyond Peter's confession at Caesarea Philippi and had appeared to the high priest so exalted as to constitute blasphemy» (cf. p.431); TAYLOR, *Mark*, 597; LOHMEYER, *Markus*, 347-348; RAMSEY, *The Centurion's Confession*, 106; BLIGH, *A Note*, 52-53; VANHOYE, *De narrationibus Passionis*, 123.

confesión del centurión: «El velo del templo se rasgó en dos de arriba abajo» (15,38). Es el único rasgo que menciona Marcos después de expirar Jesús (cf. Mt 27,51-53). De este modo, la predicción de la destrucción del templo no se queda en una vana amenaza, sino que adquiere garantía de veracidad en la ruptura del velo del templo. Pero, al mismo tiempo, la destrucción del templo adquiere un sentido ulterior a la mera materialidad de destrucción; queda abolido el viejo templo al mismo tiempo que se instaura, con la muerte de Jesús, un nuevo templo, no hecho con manos humanas, que sustituye al antiguo. En este nuevo templo realiza su ingreso el mundo pagano mediante la confesión del centurión. Ya Marcos lo dejó entrever al hablar en la purificación del templo (Mc 11,15-19) de una casa de oración abierta a todos los paganos (11,17). Hay, pues, en la redacción de Marcos una clara conexión intencionada entre la destrucción del templo, la ruptura del velo, y la confesión del centurión como ingreso de los paganos en el nuevo templo [41].

c) Finalmente, la escena de la confesión del centurión completa la predicción de Jesús: «Veréis al Hijo del hombre...» (14,62). En los sacerdotes que se encuentran al pie de la cruz pone Marcos una exigencia para creer: «El Cristo, el Rey de Israel, baje ahora de la cruz para que veamos y creamos» (15, 32). Semejante expresión «para que veamos», ἵνα ἴδωμεν, es exclusiva de Marcos; no se encuentra en los textos paralelos de Mateo y Lucas. Los fariseos, pues, según Marcos, exigen *ver* que Jesús desciende de la cruz para creer en él. Sin embargo, la confesión de fe del centurión sobre Jesús se verifica según la redacción de Marcos, «habiendo visto... que así expiró» (15,39). En contraposición a la actitud de los fariseos, el centurión creyó viendo la permanencia de Jesús en la cruz. El verbo «ver» (ἰδών) aplicado al centurión (15,39) está unido redaccionalmente a los otros verbos ἴδωμεν (15,32) y al ὄψεσθε (14,62b) de escenas anteriores. Más aún, cuando Jesús hace mención ante el Sanedrín de una visión futura se refiere a una visión del Hijo del hombre (14,62b); en la confesión del centurión se recoge de nuevo, no la formulación completa «Hijo del hombre», cuyo uso en el evangelio está exclusivamente re-

[41] LOHMEYER, *Markus*, 347; VANHOYE, *De narrationibus Passionis*, 122-123.

servado a Jesús, sino una insinuación velada al Hijo del hombre mediante la expresión οὗτος ὁ ἄνθρωπος. La predicción de Jesús ante el Sanedrín de alguna manera comienza su realización en la cruz misma.

Tal vez se puedan presentar algunas dificultades para establecer una conexión clara entre el anuncio hecho por Jesús (14,62) y su realización verificada en parte en la confesión del centurión (15,39). Estas dificultades se podrían reducir a dos: una, la diferencia de sujetos aludidos en estas ocasiones: los fariseos (ὄψεσθε: 14,62) y el centurión (ἰδών: 15,39); otra, la diversidad de situaciones de Jesús contenidas en esos dos momentos: situación de gloria al anunciar la visión del Hijo del hombre viniendo con las nubes (14,62) y situación de humillación al morir en la cruz (15,39). Sin embargo, estas dos dificultades pueden tener su aclaración en el análisis de los textos mismos de Marcos. No hay dificultad en que el verbo ὄψεσθε (14,62), aun con su referencia explícita a los sacerdotes, se realice en el centurión. La expresión ὄψεσθε subraya no tanto el sujeto de la visión cuanto la realidad de lo sucedido; así, en la redacción de Lucas se sustituye la visión misma, ὄψεσθε, expresada así en Marcos (14,62) y Mateo (26,64), por la realidad—ἔσται—de lo que acaecerá (Lc 22,69). La realidad de gloria futura anunciada por Jesús ante el Sanedrín la deja entrever Marcos con ocasión de la muerte de Jesús mediante la ruptura del velo del templo e incluso mediante la confesión misma del centurión, que ve en la muerte de Jesús una señal de su divinidad. En este sentido se esclarece también la segunda dificultad de diversas situaciones en Jesús, de gloria y humillación. La venida gloriosa de Jesús mencionada en la respuesta ante el Sanedrín no hay que circunscribirla a un futuro lejano. En cierto modo comienza en la pasión misma; es precisamente en la pasión y muerte de Jesús donde se realiza el título de Hijo del hombre, con lo que implica también de gloria, anunciada varias veces por Jesús. Una confirmación de este aspecto glorioso de la pasión la tenemos no sólo en el evangelio de Juan, en el que la cruz llega a ser un trono de gloria y en el que el comienzo mismo de la pasión es el inicio de la glorificación de Jesús (cf. Jn 12,31; 13,31), sino que la poseemos también en los sinópticos mismos, en los textos paralelos de Mateo y Lucas, en los que se presenta la misma respuesta de

Jesús ante el tribunal. Mateo habla de la venida gloriosa de Jesús, pero con esta matización: «A partir de ahora (ἀπ'ἄρτι) veréis al Hijo del hombre...» (26,64); igualmente, Lucas subraya: «De ahora en adelante (ἀπὸ τοῦ νῦν), el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios» (22,69). Esta gloria de Jesús, ya presente en la misma pasión, está expresada por Marcos no de una manera explícita, sino mediante el cumplimiento de todas las predicciones hechas sobre la pasión y mediante la realidad misma de la confesión del centurión, que confiesa a Jesús como Hijo de Dios al ver cómo murió este hombre [42].

De este modo, la idea programática del evangelio de Marcos (1,1) se ha desarrollado progresivamente en las dos partes simétricas de su evangelio: en la revelación de su mesianidad culminando en la confesión de Pedro (8,29) y en la revelación del misterio del Hijo del hombre que, a través de una alusión velada a su sentido de trascendencia (14,62), termina en una confesión explícita de la divinidad de este hombre (15,39).

3. *Secreto mesiánico en el evangelio de Marcos*

La finalidad teológica que aparece en todo el desarrollo del evangelio de Marcos pone de manifiesto, por una parte, la existencia concreta del secreto mesiánico; pero, al mismo tiempo, puede iluminar grandemente el porqué del secreto mantenido y la razón de sus diversas violaciones. La temática del secreto mesiánico es algo ya clásico al tratar del segundo evangelio [43]. La estructura estudiada de este segundo evangelio como expresión evidente de la redacción del autor puede cla-

[42] VANHOYE, *De narrationibus Passionis*, 123

[43] Sin intención de agotar la bibliografía sobre el tema, indicamos cronológicamente algunos autores y títulos significativos sobre la materia: W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901); A. SCHWEITZER, *Das Messianitäts- und Leidengeheimnis* (Tübingen 1901); W. SANDAY, *The Injunctions of Silence in the Gospels*: JTS 5 (1903-1904) 321-329; E. BICKERMANN, *Das Messiasgeheimnis und Komposition des Markusevangeliums*: ZNW 22 (1923) 122-140; H. J. EBELLING, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten* (Berlin 1939); V. TAYLOR, *W. Wrede's The Messianic Secret in the Gospels (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien)*: ExpTim 65 (1953-54) 246-250; J. W. LEICHT, *The Injunctions of Silence in Mark's Gospel*: ExpTim 66 (1954-55) 178-182; T. A. BURKILL, *Concerning St. Mark's Conception of Secrecy*: HibJ 55 (1956-57) 150-158; ID., *The Injunctions to Silence in Mark's Gospel*: TZBas 12 (1956)585-604; G. H. BOOBYER, *The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel*: NTS 6 (1959-60)

rificar, también a nivel redaccional, lo que ha pretendido el evangelista al subrayar el secreto.

a) Constatación del secreto mesiánico

Es mérito de Wrede[44] el haber puesto muy de relieve la repetición insistente en el evangelio de Marcos de tal fenómeno de secreto, silencio, ocultamiento en torno a la figura de Jesús. Semejante actitud se da en los *relatos de milagros*: así, al leproso curado se le manda que no diga nada a nadie (1,44); a los padres de la muchacha resucitada se ordena, cosa rara, que nadie lo sepa (5,43); la misma orden se intima al sordomudo curado junto al mar de Galilea (7,36) y al ciego de Betsaida (8,26). En las *narraciones de exorcismos* el evangelista subraya la misma reserva y secreto, unas veces abiertamente, como en el caso del endemoniado de Cafarnaúm haciéndosele callar su proclamación de Jesús como el Santo de Dios (1,24-25), y otras veces de forma implícita, como en el caso del endemoniado de Gerasa (5,1-20)[45], curación de la hija de la sirofenicia (7,24-30)[46] o del lunático (9,14-29)[47]. Las diversas *dispu-*

225-235; E. Dhanis, *De Secreto messianico:* DoctCom 15 (1962) 22-36; G. Strecker, *Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium*, en *Studia Evangelica* 3 (1964) 87-104; U. Luz, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie:* ZNW 56 (1965) 9-30; E. Schweizer, *Zur Frage des Messiasgeheimnis bei Markus:* ZNW 66 (1965) 1-8; G. Minette de Tillesse, *Le Secret Messianique dans l'évangile de Marc* (Paris 1968); B. G. Powley, *The Purpose of the Messianic Secret: A Brief Survey:* ExpTim 80 (1968-69) 308-310; D. E. Aune, *The Problem of the Messianic Secret:* NT 11 (1969) 1-31; F. Longo, *Il segreto messianico nel vangelo di Marco:* ParVi 15 (1970) 165-178.

44 W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).

45 En este caso puede parecer a primera vista que no se mantiene la ley del secreto, pues al curado se le manda anunciar a los de su casa lo que el Señor ha hecho con él y cómo se ha compadecido de él (5,19). Sin embargo, el secreto se manifiesta de otra forma, no ya en enviar al que ha sido curado «a casa» (5,19), sino en cuanto que el anuncio que se le impone es precisamente en una región, la Decápolis, donde Jesús no actúa, sino de la que se le ruega que salga de ella (5,17). En el anuncio que se le impone no está implicado Jesús, aunque después, de hecho, lo implique el curado (5,20), sino la misericordia de Dios con él; cf. Minette de Tillesse, *Le Secret Messianique*, 87.

46 Aquí tampoco hay imposición directa de silencio; sin embargo, ya desde el comienzo se expresa la intención de Jesús de quedar oculto (5,24). En la escena Jesús mismo se muestra algo contrariado por haber sido descubierto en su ocultamiento (5,27). Todo sucede en el aislamiento de la casa donde Jesús entró, queriendo pasar desapercibido (5,24) y en donde fue descubierto por la mujer sirofenicia (5,24.25).

47 La enseñanza que Marcos deduce de toda la escena se desarrolla al

tas que Jesús mantiene con los fariseos muestran a su modo una actitud velada de secreto: en la curación del paralítico, el Hijo del hombre aparece con poder de perdonar los pecados (2,10), pero la identificación entre Jesús y ese Hijo del hombre está sólo insinuada; en la comida que Jesús celebra con publicanos, su actitud de médico que sana a los pecadores no deja sino atisbar una nueva etapa mesiánica (2,17); en la acusación contra los discípulos que no ayunan, la mención de la presencia del esposo permite entrever una nueva época no compaginable con lo viejo (2,20-22). Las actitudes de Jesús provocan choques en aquellos que no conocen la razón profunda de su actuación; la discusión de Jesús con los fariseos en los relatos de Marcos no es sino el velo en que se envuelve la motivación de acción de Jesús, lo nuevo de su doctrina, la identidad de su persona [48]. Así, al discutir sobre el sábado (2,23-28; 3,1-6), al hablar sobre el matrimonio (10,1-12), sobre la autoridad de Jesús (11,27-33), sobre el Mesías como hijo y señor de David (12,35-37). Si un velo de cierto secreto envuelve las disputas de Jesús con los fariseos, el velo se hace más tupido aún al hablar Jesús en *parábolas* a la muchedumbre (4,10-12.33-34) y al imponer a los mismos discípulos un silencio riguroso sobre su propia persona (8,30).

Esta tónica de secreto en el evangelio de Marcos se hace aún más sorprendente por las circunstancias en que se realiza: ante hechos que son de resonancia pública, se manda guardar silencio; junto con una actividad de enseñanza, se mantiene una actitud de reserva; al mismo tiempo de una progresiva manifestación de Jesús, una nota de ocultamiento. ¿Qué explicación dar a la tensión existente entre estos dos polos? ¿Cómo conjugar el programa inicial del evangelio de Marcos con el proceso seguido en su desarrollo?

dejar Jesús la muchedumbre antes mencionada (9,15), al entrar en la casa y preguntarle los discípulos en privado (9,28).

[48] MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret Messianique*, 159. El análisis literario sobre todas estas perícopas de Marcos en que aparece esta nota de secreto mesiánico, constituye la primera parte de esta obra de G. Minette de Tillesse (cf. p.35-221).

b) Diversidad de explicaciones del secreto mesiánico

1) Explicación exclusivamente teológica y apologética

El principal defensor de esta explicación es W. Wrede, como solución al problema por él detectado. Wrede parte de dos hechos que considera innegables. Uno es la actitud de fe de la comunidad primitiva que cree y confiesa a Jesús como Mesías a partir de la resurrección. La proclamación del mesianismo de Jesús data de la resurrección, como lo confirman, según él, los textos neotestamentarios (Act 2,36; Rom 1,14; Flp 2,6-11) incluso del mismo evangelio de Marcos: «Les encargó que a nadie contaran las cosas que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos» (9,9).

El otro aspecto innegable es el carácter no-mesiánico de la tradición histórica, ya que Jesús no cumplió la expectación mesiánica judía al ser rechazado y crucificado. Jesús durante su vida no se proclamó explícita ni implícitamente Mesías. La más antigua cristología es, pues, que Jesús no es Mesías antes de la resurrección. El «secreto mesiánico» que encontramos en el evangelio surge en la primitiva comunidad cristiana como explicación teológica y apologética aglutinando esos dos hechos. Marcos ha dado forma literaria a este eco de la primera comunidad. El abismo existente entre la fe de la comunidad y la realidad histórica queda salvado por la imposición de secreto. Entre la más antigua cristología en que Jesús no se presenta como Mesías y el cuarto evangelio en que Jesús ya aparece como Mesías desde el comienzo, el evangelio de Marcos es como un paso intermedio en el que la no conciencia mesiánica durante la vida de Jesús está en tensión con el deseo de presentarlo como Mesías ahora. En último término, el secreto mesiánico es un modo de expresar una nueva concepción teológica de la comunidad recogida por Marcos con una finalidad apologética de salvar el desnivel entre la fe de la Iglesia, que cree en Jesús como Mesías, y la tradición histórica, que parece negar tal creencia [49].

[49] Véase una síntesis de la posición de Wrede en V. Taylor, *W. Wrede's The Messianic Secret in the Gosples (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien:* ExpTim 65 (1953-54) 246-248; B. G. Powley, *The Purpose of the Messianic Secret: A Brief Survey:* ExpTim 80 (1968-69) 308-309; D. E. Aune, *The Problem of the Messianic Secret:* NT 11 (1969) 2-4.

La hipótesis de Wrede ha sido seguida en sus líneas generales por los historiadores de las formas y subrayada en su aspecto de intención apologética de la primitiva Iglesia al insistir en el papel creador de la primera comunidad que, mediante la invención del secreto mesiánico, justifica así el contraste entre la fe y la historia [50]. Sin embargo, la teoría de Wrede también fue rechazada por sus contemporáneos [51] y lo continúa siendo todavía [52]. Los motivos que se aducen contra la teoría de Wrede son lo suficientemente fuertes como para invalidarla. Estos se pueden centrar en las confesiones del mesianismo de Jesús por Pedro en Cesarea de Filipo (8,29), por la multitud en la entrada en Jerusalén (11,1-11) y por el mismo Jesús ante el Sanedrín (14,62). La teoría de Wrede sólo se puede mantener a costa de considerar como no históricas semejantes confesiones. El mismo hecho de la crucifixión sólo se explica partiendo de una pretensión mesiánica por parte de Jesús. Además, no se habría considerado a Jesús como Mesías después de la resurrección si no se le hubiera considerado antes; incluso los mismos apóstoles no hubieran incurrido en un cierto odio al proclamar Mesías en sus primeras predica-

[50] BULTMANN, *Geschichte*, 370-371; DIBELIUS, *Formgeschichte*, 231-232; HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 132-135.

[51] A. Schweitzer publica también en 1901 su obra *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesus* y, más tarde, en 1906, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, en las que, coincidiendo con Wrede en la importancia del tema sobre el secreto, llega a una solución diametralmente opuesta a la de Wrede: lo que éste atribuye al evangelista Marcos, Schweitzer lo atribuye a Jesús en su anuncio futurista, pues siendo él durante su vida Mesías sólo designado, su entronización sólo se realizará después de la resurrección, según la interpretación que, en armonía con su escatología futura, da al texto de Mc 9,9. Para la crítica de la teoría de Schweitzer, apoyada más en consideraciones psicológicas que en el análisis de textos, véase HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 306. Contra Wrede y Schweitzer reacciona fuertemente W. SANDAY, *The Life of Christ in Recent Research* (Oxford 1907). Se podrían citar igualmente A. Jülicher, J. Weiss, A. S. Peake, F. C. Burkitt, A. E. J. Rawlinson, C. J. Cadoux; cf. D. E. AUNE, *The Problem of the Messianic Secret*: NT 11 (1969) 6.

[52] T. A. BURKILL, *The Injunctions to Silence in Mark's Gospel*: TZBas 12 (1956) 585-604; ID., *Concerning St. Mark's Conception of Secrecy*: HibJ 55 (1956-57) 150-158; V. TAYLOR, *Unsolved New Testament Problems: The Messianic Secret in Mark*: ExpTim 59 (1947-48) 146-151; ID., *W. Wrede's The Messianic Secret in the Gospels (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien)*: ExpTim 65 (1953-54) 246-250; ID., *The Messianic Secret in Mark. A Rejoinder to the Rev. Dr. T. A. Burkill*: HibJ 55 (1956-57) 241-248; G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret Messianique dans l'évangile de Marc* (Paris 1968).

ciones al crucificado, si la predicación no hubiera incluido al mismo tiempo la realidad de haber sido condenado y crucificado por considerarse como tal [53].

En la teoría de Wrede se ha puesto muy justamente de relieve una concepción teológica a partir de un elemento redaccional ciertamente existente en el evangelio de Marcos, pero se ha dado también un salto injustificado desde la intención teológica a la negación del hecho histórico [54].

2) Explicación histórica

El punto de la historicidad del secreto, relegado por Wrede, es el que está subrayado precisamente por otros autores. Este aspecto histórico del secreto lo presentan los autores desde diversos puntos de vista, no siempre justificados. Para unos, la nota de historicidad está garantizada en la vida de Jesús según su condición de *Messias designatus*, supuesta una concepción de escatología futura [55]. Según esta concepción, la vida de Jesús está dividida en dos grandes períodos. Durante la primera parte del ministerio de Jesús, él estaba convencido únicamente de la venida del reino; prueba de esto es el envío de los doce. Al no aparecer el reino, Jesús sube a Jerusalén en el segundo período de su vida para morir y acelerar la venida del reino de Dios. Jesús espera ser revalorizado por Dios como juez del mundo en cumplimiento de la expectación mesiánica contemporánea [56]. Las meras consideraciones psicológicas, más que el análisis riguroso de textos en que se apoya esta concepción, están muy lejos de garantizar esta escatología de un mesías designado para el futuro [57].

Otros encuentran el fundamento histórico del secreto en la armonía que muestra este secreto con el concepto de Hijo de hombre, como mesías escondido, según la concepción apocalíptica rabínica de entonces [58]. Esta fundamentación histó-

[53] Taylor, W. *Wrede's The Messianic Secret*, 248-249; Id., *Mark*, 122-123.

[54] Minette de Tillesse, *Le Secret Messianique*, 15.

[55] A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesus* (Göttingen 1901).

[56] Así resume la concepción de A. Schweitzer D. E. Aune, *The Problem of the Messianic Secret:* NT 11 (1969) 8.

[57] Cf. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 306.

[58] E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955).

rica está, sin embargo, minada en su base, ya que la concepción del mesías oculto no existía, o al menos no era común, en la apocalíptica judaica en tiempos de Jesús [59]. Además, la idea del mesías oculto en la apocalíptica judía es distinta del secreto de Marcos, ya que en aquélla el mesías permanece oculto en el cielo, no en la tierra, mientras que el secreto en el evangelio consiste en que Jesús aparece como Mesías aquí en la tierra, aunque en ciertos momentos no es reconocido por los discípulos o por el pueblo [60].

Un tercer modo de explicación histórica del secreto procede del uso mismo que hizo Jesús de él como medida de prudencia en su actuación; y, en consecuencia, de su propia concepción del mesianismo, distinta de la concepción contemporánea judaica. Para unos, la medida de prudencia le llevaba no sólo a no proclamar abiertamente su mesianismo, sino a ocultarlo para evitar así el encender un entusiasmo popular que podría terminar en una revolución contra Roma [61]. Igualmente, el modo de concebir el mesianismo en línea opuesta a la concepción temporalista entonces reinante fundamenta para otros, por un motivo pedagógico, el tono de reserva de Jesús sobre su propio mesianismo [62]. Estas dos últimas explicaciones históricas del secreto se complementan, aunque a su vez presentan sus fallos. Tal vez la primera explicación dé demasiada importancia al motivo de prudencia y la otra explicación sea demasiado general para aclarar la reserva de Jesús [63]. Por esto otros explican el secreto mesiánico de Jesús, no ya sólo por exigencias de un método pedagógico, para no provocar así una interpretación de mesianismo político, sino fundamentalmente por acomodación a la condición misma de la revelación, ya que Jesús no podía decir con claridad quién era antes de haber mostrado con su muerte la significación

[59] Si semejante concepción se encuentra en el *IV Esdras*, éste hay que datarlo en la segunda mitad del siglo I. Los elementos de mesías oculto en *I Enoc* no se encuentran en los documentos de Qumrân; esto implicaría, si no que *I Enoc* está compuesto después de la primera mitad del siglo I, al menos que entonces no era común tal concepción; cf. AUNE, *Messianic Secret*, 11-12.

[60] FORMESYN, «*Bar Nasha*», 6-7.

[61] A. S. PEAKE, *The Messiah and the Son of Man:* The Bulletin of the John Rylands Library VIII, 1 (1924) 66; cf. TAYLOR, *Mark*, 122.

[62] CULLMANN, *Cristologia*, 201-205; TAYLOR, *W. Wrede's The Messianic Secret*, 250; ID., *Mark*, 123.

[63] TAYLOR, *W. Wrede's The Messianic Secret*, 250; ID., *Mark*, 123.

de sus títulos[64]. Pero aun en el caso de que puedan explicar el porqué histórico del secreto de Jesús, no fundamentan la insistencia particular de Marcos en su evangelio. En los otros sinópticos se encuentra también el tema del secreto o bien en textos comunes a los tres (Mc 1,44; Mt 8,4; Lc 5,14; Mc 4, 10-12; Mt 13,10-11; Lc 8,9-12; Mc 8,30; Mt 16,20; Lc 9,21), o bien en textos comunes a Marcos y Lucas (Mc 1,25.34; Lc 4,35.41; Mc 5,43; Lc 8,56), a Marcos y Mateo (Mc 3,12; Mt 12,16), incluso en algún texto exclusivo de Mateo (9,30). Al tratar de la explicación del secreto en Marcos hay que buscar la razón específica de por qué en él adquiere tanto relieve, ya que muchas de sus expresiones de secreto no las aduce Mateo (Mc 1,25.34; 5,43; 7,24.36; 8,26), o las omite Lucas (Mc 3,12; 7,24.36; 8,26), o tanto Mateo como Lucas suavizan la expresividad redaccional de Marcos (Mc 4,10-12; Mt 13,10; Lc 8,9; Mc 9,9; Lc 9,36).

3) Explicación histórico-redaccional

Junto con los motivos históricos del secreto que apoyan las expresiones de los tres sinópticos, en el evangelio de Marcos se encuentra una intención propia respaldada por su redacción. Sólo el análisis literario de los diversos textos la puede detectar[65] y la estructura de su evangelio la puede iluminar. Toda la primera parte del evangelio desemboca en la confesión de su mesianismo; a esa proclamación se llega no mediante la repetición del título, sino mediante la interrogante que en el trayecto queda pendiente sobre Jesús (1,41; 6,14-16), sobre la imposición de secreto y reserva que con frecuencia queda frustrado (1,45; 6,32-33.54; 7,24.36-37). Esta manifestación de la realidad de Jesús, a pesar de su actitud de ocultamiento, deja entrever la fuerza de la gloria del Mesías, que salta las barreras de la imposición de secreto y, a través de su violación, se apodera de la muchedumbre y del entusiasmo de los curados[66]. Entonces aún queda por explicar el porqué este interés de Jesús en poner dique a una fuerza irresistible. La razón nos la da la orientación de la segunda parte del evan-

[64] Léon-Dufour, *Marcos*, 214-216.
[65] Es la técnica seguida por G. Minette de Tillesse, *Le Secret Messianique dans l'évangile de Marc* (Paris 1968).
[66] Ibid., 323.

gelio de Marcos. La finalidad del evangelio no termina en la proclamación del mesianismo de Jesús (8,29), sino que continúa en una aclaración nítida de la naturaleza de ese Mesías, Hijo del hombre, con su necesidad de padecimiento, pasión, muerte, resurrección (8,31; 9,31; 10,33-34). La actitud de reserva habrá que mantenerla hasta que no se cumpla esta misión del Mesías: sólo después de la resurrección tendrá lugar la proclamación abierta (9,9)[67]. Mediante el secreto mesiánico, Marcos expresa en su evangelio «la irrevocable y libre decisión de Jesús de abrazarse con la pasión por ser ésa la voluntad divina»[68].

¿Cómo explicar entonces la mayor relajación del secreto en la segunda parte del evangelio (Mc 10,52; 11,1-10), incluso su total desaparición (14,62; 15,39) aun antes de la resurrección? Toda esta segunda parte está orientada a manifestar el mesianismo paciente del Hijo del hombre. Un medio de subrayar esta naturaleza del Mesías no son sólo los diversos anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34), sino el entroncar de un modo real la confesión de su mesianismo con la pasión misma. Al ciego curado en Jericó (10,46-51) no se le impone silencio ni se le despide, sino que se le permite seguir a Jesús (10,52). Pero este seguimiento se realiza «en el camino» (ἐν τῇ ὁδῷ) (10,52) con una clara conexión redaccional con «el camino» en que se anunció la pasión (cf. 8,27.31; 9,31.33; 10,32) y que termina en Jerusalén[69]. Al llegar a Jerusalén, en puertas de la pasión, tiene lugar una proclamación mesiánica sin precedentes (11,1-10). Pero es en la misma pasión, en el momento de grande humillación, cuando Jesús confiesa abiertamente su mesianismo: «Yo soy» (14,62a), conexionándolo con la expresión *Hijo del hombre* (14,62b) utilizada previamente para anunciar la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34). Es un modo gráfico de mostrar la naturaleza de su mesianismo paciente. La confesión solemne del centurión (15,39) está íntimamente ligada con la muerte de Jesús, ya que expresa el evangelista que la confesión fue motivada al verlo morir de esa manera (15,38). Todas estas violaciones del secreto están,

[67] TAYLOR, W. *Wrede's The Messianic Secret*, 250; ID., *Mark*, 123; RIGAUX, *Marcos*, 132.
[68] MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret Messianique*, 321.
[69] CABA, *Evangelios*, 203, nota 61.

pues, en el evangelio de Marcos no al margen de su dinámica, sino en armonía y confirmación de su orientación.

Con todo, aun a pesar de la claridad de la segunda parte del evangelio al mostrar la naturaleza del mesianismo, se repite con frecuencia la incomprensión más absoluta de los discípulos mismos (8,32-33; 9,32-34; 10,35-41). Sólo la luz de la resurrección les traerá la comprensión plena (Act 2,36). En el evangelio de Marcos se subraya ciertamente la diferencia de tiempo existente entre el «ahora» de la actividad de Jesús y el «después» de la resurrección (9,9)[70]. Pero la diferencia está motivada no por el amesianismo de Jesús en los días de su ministerio, sino porque la gloria de su resurrección dejó patente en la Iglesia el mesianismo de Jesús plenamente realizado en su pasión. Después de la resurrección se llega en la Iglesia a un pleno conocimiento y penetración de la revelación del Mesías. Marcos, consciente de ello, al redactar su evangelio en plena luz pascual, presenta en contraste la incomprensión de los que vivieron en torno a Jesús y la profundidad de conocimiento sobre su mesianismo que se adquirirá, en un clima eclesial, después de su resurrección.

Marcos, pues, partiendo de una realidad de reserva en la actuación de Jesús motivada por prudencia y pedagogía, por acomodación a la condición de la revelación, utiliza esta misma realidad como técnica literaria. Sigue así este procedimiento para mostrar de un modo peculiar y propio el programa que se propone al escribir su obra y presentar la figura de Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Este es el contenido de su mensaje, de su buena noticia, de su evangelio.

[70] RIGAUX, *Marcos*, 132.

CAPÍTULO II

PRESENTACION DE LA FIGURA DE JESUS EN EL EVANGELIO DE MATEO

ESQUEMA

1. Contraste entre la presentación del evangelio de Mateo y el de Marcos.
2. La expresión «hijo de David» en el evangelio de Mateo.
   a) Estructura general del evangelio de Mateo.
   b) Sentido de la expresión «hijo de David» en el conjunto del evangelio de Mateo.
      1) El uso de la expresión en Mateo.
      2) Rasgos manifestadores de una intención redaccional.
   c) La afirmación de la descendencia davídica de Jesús en acomodación al conjunto del evangelio.
3. La expresión «Hijo de Dios» en el evangelio de Mateo.
   a) Uso de esta denominación.
   b) La filiación divina de Jesús en el conjunto del evangelio de Mateo.

1. *Contraste entre la presentación del evangelio de Mateo y el de Marcos*

Los dos primeros evangelios coinciden en insinuar, ya desde el primer versículo, la presentación de la figura de Jesús que va a seguir a continuación. Marcos expone, ya al principio, el tema programático que desarrollará, mediante la expresión: «Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1); igualmente Mateo, ya desde el comienzo, muestra la orientación general que va a tener su obra: «Libro de la descendencia de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1). Dentro de este anuncio programático del desarrollo del evangelio en que convergen los dos primeros evangelistas, hay también notas diferenciales en que discrepan y por las que cada uno se caracteriza. El evangelista Marcos pone junto al nombre de Jesús dos títulos que le cualifican: Mesías (Cristo), Hijo de Dios. La expresión «Jesucristo» se encuentra sólo esta vez en Marcos. Parece que al comienzo de su evangelio la expresión conjunta de «Jesucristo» no sea un nombre, sino

el título «Mesías» (Cristo) aplicado al nombre «Jesús» [1]. Esta observación al primer versículo queda confirmada por el desarrollo que se sigue en la presentación de los títulos: «Cristo» e «Hijo de Dios», hasta llegar a los diversos momentos de culminación en la confesión de Pedro (Mc 8,29) y del centurión (Mc 15,39).

Mateo, por el contrario, tiene una orientación diversa respecto de Marcos, mostrada en varias diferencias. Mateo pone también junto al nombre «Jesús», como Marcos, el término «Cristo». Pero en el evangelio de Mateo la denominación «Cristo» no parece ser aquí un título, sino que forma una unidad con el nombre «Jesús», llegando a constituir este conjunto unitario el nombre propio de *Jesucristo*. Esta observación hecha al comienzo del evangelio de Mateo tiene también su confirmación. Mientras que en el evangelio de Marcos el conjunto *Jesucristo* sólo se encuentra en el primer versículo, en el evangelio de Mateo, por el contrario, se encuentra otras veces y manifiestamente como un nombre conjuntado. Así aparece un poco después al exponer la concepción virginal de Jesús: «El nacimiento de *Jesucristo* fue de esta manera» (Mt 1,18); igualmente se dice, al comenzar una nueva sección importante en el desarrollo del evangelio de Mateo: «Desde entonces comenzó *Jesucristo* a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y sufrir mucho» (Mt 16,21) [2]. En otras ocasiones expone también Mateo unidos los términos «Jesús» y «Cristo», aunque no conjuntados (Mt 1,16; 27,17.22) [3]. Una ulterior confirmación del nombre unitario de *Jesucristo* en el versículo inicial de Mateo lo constituye el relieve que el título «Cristo» tiene en su evangelio. Mientras que Marcos atribuye especial importancia al título «Cristo» como expresión del mesianismo, Mateo, en cambio, no lo subraya mucho; éste insiste sobre todo en la denominación que, en el primer versículo, sigue al nombre Jesucristo: *Hijo de David*. El mesianismo

[1] LAMARCHE, *Commencement*, 1034.

[2] Esta lectura conjunta de *Jesucristo*, aunque la suprimen algunos manuscritos (S[c] 892 1604 Ωρ Ir), se encuentra, sin embargo, en otros de más relieve (B* S* bo 1279). Su lectura está admitida en el texto por A. HUCK-H. LIETZMANN, *Synopse der drei ersten Evangelien* (Tübingen 1950); A. MERK, *Novum Testamentum* (Romae [8]1957); K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1964).

[3] Semejante formulación: «Jesús llamado Cristo», no se encuentra en los textos paralelos de Marcos y Lucas.

de Jesús está unido con frecuencia en el evangelio de Mateo a su descendencia davídica. Así, en la genealogía de Jesús, en la que se muestra su procedencia de David, se le llama cuatro veces «Cristo» (1,1.16.17.18); Herodes se informa de los sacerdotes «en qué lugar debía nacer el Mesías» (Mt 2,4) y ellos relacionan el nacimiento del Mesías con Belén (Mt 2,5), íntimamente unido con David; Jesús preguntará después a *los fariseos sobre cómo puede ser el Mesías hijo de David* (Mt 22,41-45). Mateo, pues, al comienzo de su evangelio, en el versículo inicial, no pone el acento sobre la denominación «Cristo» que forma un conjunto unitario con «Jesús», sino sobre su descendencia como *hijo de David*. El presentar Mateo la figura de Jesús directamente en su descendencia davídica y, mediante ella, su mesianismo, sería la primera diferencia que muestra respecto de Marcos en el versículo inicial.

Hay una segunda diferencia entre Mateo y Marcos ya en la orientación de las diversas redacciones. Marcos superpone al título «Cristo», el otro título «Hijo de Dios» como tema que tendrá que desarrollar a lo largo del evangelio, pasando a través de la denominación de «Hijo del hombre». Mateo, en cambio, en el primer versículo no superpone al título hijo de David, el otro de Hijo de Dios, sino hijo de Abrahán. Con esta última denominación Mateo no pretende demostrar que Jesús se relacione con Abrahán por medio de David; sólo arraiga así aún más en el pueblo judaico la descendencia de Jesús, mostrando que en Jesús se cumple la promesa hecha al pueblo en su conjunto y desde sus orígenes [4]. Pero, al presentar la figura de Jesús, el evangelio de Mateo no se quedará en una mera inserción en el pueblo de Israel, como hijo de Abrahán, en su descendencia mesiánica, como hijo de David. La descendencia davídica será para Mateo el punto de partida para llegar a otro título, a la misma denominación a la que llega también Marcos: Hijo de Dios. Mientras que Marcos utilizará el término Hijo del hombre para llegar a la denominación Hijo de Dios, Mateo arrancará de la filiación davídica para llegar a otra filiación: la filiación divina que se deja entrever inmediatamente después de la genealogía de Jesús en el anuncio de su concepción virginal (Mt 1,20), que se trasluce en la pregunta de Jesús a los fariseos sobre el Mesías

[4] BONNARD, *Matthieu*, 16.

como hijo de David (Mt 22,41-45) y se explicita abiertamente en la confesión de los discípulos (Mt 14,33) y de Pedro (Mt 16,16).

La persona de Jesús en el evangelio de Mateo se presenta, pues, de un modo fundamental bajo estos dos títulos: como hijo de David, mostrando así Mateo su mesianismo mediante su filiación davídica, y como Hijo de Dios, llegando así a la misma expresión culminante en que desemboca el evangelio de Marcos. Estos dos títulos de Jesús, hijo de David e Hijo de Dios, serán los dos aspectos que estudiaremos al ver la presentación que hace Mateo de la figura de Jesús.

2. *La expresión «hijo de David» en el evangelio de Mateo*

Este título de hijo de David con que Mateo abre su evangelio aplicándolo a Jesús (1,1) de alguna manera sintetiza la intención del autor en el desarrollo redaccional de su obra. El modo como lo presenta está en armonía con la idea general y preponderante que se acentúa en la estructura general de este evangelio.

Vamos a ver, pues, en primer lugar cuál es la estructuración general del evangelio de Mateo; después analizaremos el uso que hace de esta expresión hijo de David dicha de Jesús, y así aparecerá con claridad el papel que desempeña la afirmación de la descendencia davídica de Jesús en el conjunto de la obra de Mateo.

a) Estructura general del evangelio de Mateo

Igual que en el evangelio de Marcos, también en el de Mateo se han presentado diversidad de estructuraciones que pretenden explicar el conjunto. Prescindimos ahora de algunas que, aun conteniendo parte de verdad, se quedan un poco en la periferia, como una estructuración meramente geográfica [5] o la división en cinco libros como un nuevo pentateuco [6].

[5] WIKENHAUSER, *Introducción*, 144-147; SCHMID, *Mateo*, 34-36; FEINE-BEHM-KÜMMEL, *Einleitung*, 57-59; CABA, *Evangelios*, 253.

[6] E. NESTLE, *Die Fünfteilung im Werk des Papias und im ersten Evangelium:* ZNW 1 (1900) 252-254; B. W. BACON, *The Five Books of Matthew against the Jews:* The Expositor (1918) 56-66; J. A. FINDLAY, *The Book of*

Nos detendremos en otra estructuración que toca más el fondo de la obra de Mateo y ha sido llamada atinadamente estructura dinámico-dramática[7]. El dinamismo se manifiesta en cuanto que en el evangelio se da una continua y creciente manifestación de Jesús al pueblo de Israel. El dramatismo radica en la no aceptación del pueblo, más aún, en la repulsa de la progresiva revelación de Jesús.

Los elementos de este dinamismo dramático se podrían reducir a estos tres aspectos: por parte de Jesús, una llamada al pueblo; por parte de Israel, un rechazo de Jesús; como dato final, una apertura a todas las naciones y a todas las gentes del nuevo pueblo de Israel, la Iglesia fundada por Jesús. En el evangelio de Mateo se dan rasgos redaccionales que fundamentan, ya desde el principio de su obra, este dinamismo dramático. En el evangelio de la infancia los dos primeros capítulos presentan como el germen o embrión de todo lo que va a seguir. Ya en el primer capítulo el evangelista presenta la persona de Jesús, mediante la genealogía inicial, plenamente enraizado en su pueblo, como hijo de David, hijo de Abrahán (1,1); será el liberador de su pueblo, ya que lo salvará de sus pecados (1,21). Sin embargo, ya en el capítulo segundo se subraya el rechazo del pueblo; Jesús ha de huir a Egipto por la persecución de los dirigentes (2,13-15). Como contraste con la actitud de repulsa del pueblo, Jesús es adorado por los magos que vienen de Oriente (2,1-12).

El resto del evangelio de Mateo desarrollará en sus partes principales este mismo dinamismo dramático del comienzo. La primera parte (c.3-13), que se abre con la escena del Bautista (c.3), es una manifestación continua de Jesús. El pueblo que estaba en tinieblas vio una gran luz (4,16); Jesús se muestra poderoso en palabras—sermón del monte (c.5-7)—y obras—serie de milagros (c.8-9)—. Toda esta manifestación de Jesús en la primera parte del evangelio de Mateo está encuadrada en un marco de repulsa: su actividad comienza en Galilea, siendo citadas expresamente las ciudades de Nazaret y Carfa-

Testimonies and Structure of the First Gospel: The Expositor (1920) 388-400; W. D. Davies, *The Sermon on the Mont* (Cambridge 1966) 6-7; L. Vaganay, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (Paris 1954) 199-208; P. Benoit, *L'évangile selon Saint Matthieu*, en *La Sainte Bible* (Paris 1961) 1287-88; Caba, *Evangelios*, 254-257.

[7] Léon-Dufour, *Mateo*, 179-183; Caba, *Evangelios*, 257-261.

naúm (4,12-13); estas mismas ciudades de Cafarnaúm (cf. Mt 13,1) y Nazaret (13,53-58) cerrarán la actividad de Jesús en esta primera parte, matizándola con una nota esterilizante de incredulidad (13,58). La segunda parte general del evangelio (c.14-28), que comienza, al igual que la primera, con la muerte del Bautista (14,1-12), está sellada con una actitud de repliegue de Jesús (14,13); de aquí brotará la fundación de la Iglesia (16,16-19) [8] que, después de la total y definitiva repulsa del pueblo en la pasión de Jesús (cf. 27,25), tendrá que abrirse a todas las gentes (28,19).

Esta estructura dinámico-dramática del evangelio de Mateo, en la que se presenta la figura de Jesús inserto en el pueblo y abierto a las gentes por el rechazo de los suyos, lleva consigo, por una parte, una especial conexión de Jesús con el pasado y, por otra, una proyección hacia el futuro. La unión de Jesús con el pasado queda clara, ya que su persona forma parte de la historia de Israel: No sólo es hijo de David y Abrahán (1,1), sino que los hechos de su vida se vinculan con el pasado como cumplimiento de lo que estaba predicho por los profetas; así, su nacimiento de una virgen (1,23; cf. Is 7,14) en Belén de Judá (2,5; cf. Miq 5,2), el tener que volver de Egipto (2,15; cf. Os 11,1) después de la matanza de los inocentes (2,16-18; cf. Jer 31,15) y habitar en Nazaret (2,23; cf. Is 11,1; 53,2), su ministerio en Cafarnaúm (4,13-16; cf. Is 8,23; 9,1), sus obras y milagros (8,16-17; cf. Is 53,4; Mt 12,15-20; cf. Is 42,1-4), su doctrina en parábolas (13,35; cf. Sal 77,2), su entrada en Jerusalén (21,4-5; cf. Zac 9,9; Is 62,11), la traición de Judas por treinta monedas (27,9-10; cf. Jer 32,6-10). La proyección hacia el futuro, dada la crisis actual del pueblo (21,33-46; 27,25), se plasma en su apertura a otras gentes que den fruto (21,63), en la formación de un nuevo pueblo de Israel, la Iglesia, cuya fundación se anuncia (16,16-19) y cuya estructura comunitaria se presenta (c.18) con misión universal para todas las gentes (28,19).

El evangelista Mateo presenta, pues, la figura de Jesús mediante la estructura general de su obra, inserto en su pueblo, rechazado por él, abierto a todos los hombres.

[8] LÉON-DUFOUR, *Hacia el anuncio de la Iglesia*, 225-249.

b) Sentido de la expresión «hijo de David» en el conjunto del evangelio de Mateo

Para captar el sentido de esta expresión habrá que partir de la constatación del uso que Mateo hace de ella, en contraste con los otros sinópticos; y, al mismo tiempo, de la detectación de los rasgos redaccionales que descubren una intención redaccional en el autor.

1) El uso de la expresión en Mateo

Es, sin duda, el evangelista que más la aduce. Mientras que Marcos la trae sólo tres veces (10,47.48; 12,35), al igual que Lucas en parecidas ocasiones (18,38.39; 20,41) [9], Mateo, en cambio, la usa diez veces. De ellas, ocho veces en explícita referencia a Jesús: en la genealogía (1,1), en la aclamación de dos ciegos en diversas ocasiones (9,27; 20,30-31), en una pregunta de la multitud (12,23), en la petición de una mujer cananea pagana (15,22), en un grito entusiasmado de los que le acompañaban en la entrada a Jerusalén (21,9), en boca de los niños una vez entrado en el templo (21,15). Las otras dos veces se encuentran, una, en referencia implícita a Jesús en la pregunta hecha por Jesús mismo a los fariseos sobre el Mesías (22,42), y otra afirmada por Mateo de San José (1,20).

Este uso abundante de la expresión hijo de David en el evangelio de Mateo aún queda más subrayado teniendo en cuenta la proveniencia de la expresión. Sólo en dos ocasiones hay una proveniencia de la expresión común con los otros dos sinópticos: en la curación de los ciegos de Jericó (Mt 20, 30-31; Mc 10,47.48; Lc 18,38.39) y en la pregunta de Jesús a los fariseos (Mt 22,42; Mc 12,35; Lc 20,41). La mayoría de las veces el empleo de la expresión se debe o al uso de una fuente propia de Mateo (1,1.20; 9,27), o a formulación redaccional del mismo Mateo; ya que, utilizando relatos comunes con los otros sinópticos, sólo él lo menciona (Mt 12,23; cf. Lc 11,14-16; Mt 15,22; cf. Mc 7,24-30; Mt 21,9.15; cf. Mc 11,9-11; Lc 19,38-44). Se vislumbra, pues, que en la frecuencia

[9] En el evangelio de Juan no aparece nunca. La multitud se pregunta por el Cristo que había de venir «del linaje de David» (Jn 7,42).

con que usa Mateo la expresión hijo de David tiene una intención particular. Esta queda patente en los trazos redaccionales que le acompañan.

2) Rasgos manifestadores de una intención redaccional

En el uso de la expresión hijo de David intervienen diversos aspectos que pueden proyectar luz y descubrir la intención del autor al formularla: *a)* las personas que la utilizan; *b)* las actitudes que adoptan; *c)* otra serie de rasgos complementarios que las acompañan.

a) Entre las *personas* que pronuncian el título hijo de David, hay que citar en primer lugar al evangelista mismo. Precisamente con esta afirmación programática abre Mateo su evangelio (1,1): «Jesucristo hijo de David, hijo de Abrahán» [10]. Al igual que Jesús, también José es llamado por el ángel, según cuenta Mateo, hijo de David (1,20). Es un modo de subrayar la descendencia davídica de Jesús mismo [11].

En el mismo evangelio de la infancia, Mateo acentúa todavía más la descendencia davídica de Jesús al preguntar los magos por el paradero del recién nacido rey de los judíos (2,2) y recibir como respuesta el lugar de nacimiento del Mesías: «Belén de Judá» (2,5; cf. Miq 5,2). Belén está unido a David (1 Sam 16,1.4.18), y así Jesús, naciendo en Belén, se presenta también relacionado con David. Con esta orientación del evangelio de la infancia, el lector está ya preparado y dispuesto a ver la actividad mesiánica de Jesús durante su vida

[10] A continuación enumera las generaciones con diversas etapas (1,2-17): de Abrahán hasta David (1,2-5), de David hasta la transmigración de Babilonia (1,6-11), del exilio hasta Cristo (1,12-16). Mediante el simbolismo de los números (tres veces 14), afirma R. Schnackenburg, Mateo quiere indicar que sólo Jesús, y ningún otro, es el Mesías esperado; cf. Schnackenburg, *Cristología*, 308.

[11] En la mentalidad judaica y del Antiguo Testamento, el reconocimiento del niño por parte del padre es lo que constituye hijo, más que la misma procreación, como sucede en el mundo grecorromano. Este sentido de filiación de Jesús respecto de José, filiación adoptiva, supuesto lo contado por el evangelista (1,18-25), lo subraya Mateo aún más cuando en la sinagoga de Nazaret sus paisanos se preguntan: « ¿No es acaso éste el hijo del carpintero?» (13,55), a diferencia de Marcos, que en la misma escena habla de Jesús como «el carpintero, el hijo de María» (6,3); cf. Gibbs, *Title «Son of David»*, 448.

pública y a oír la denominación frecuente de hijo de David que se le aplicará.

Los otros personajes que proclamarán el título hijo de David serán: los ciegos, en dos curaciones contadas por Mateo, la primera de ellas exclusiva suya (9,27-31; 20,29-34), una mujer pagana (15,22), la muchedumbre en plan de pregunta (12, 23) o de afirmación (21,9), los niños (21,15).

b) Tiene también su importancia el notar la *actitud* que adoptan los personajes al hacer uso de esta expresión. El evangelista Mateo adopta una actitud programática al enunciar ya en el primer versículo (1,1) la descendencia davídica de Jesús. Todas las demás ocasiones en que otros dicen de Jesús el título hijo de David: ciegos, cananea, multitud, niños, se emplea siempre el mismo verbo: κράζω [12]. Es una proclamación en alta voz como cuando alguien se quiere hacer oír en medio de una muchedumbre. La presencia de esta muchedumbre está a menudo subrayada por Mateo cuando habla de esta proclamación [13]. Así, aunque en la primera curación de los ciegos no se da muchedumbre por realizarse en casa (9,28), los ciegos salen y lo difunden; la muchedumbre viene aludida a continuación: οἱ ὄχλοι (9,33), en conexión con lo anterior (cf. 9,31), admirada de lo que se ha manifestado en Israel (9,33) [14]. Cuando se deja abierta una interrogación sobre el hijo de David, se acentúa la presencia de πάντες οἱ ὄχλοι (12,23) [15]. Igualmente se pone de relieve la presencia de la muchedumbre en la curación de los ciegos de Jericó (20,29-31) [16] y en la entrada en Jerusalén (21,8.9.11) [17].

12 Es un verbo muy usado de Mateo: Mt, doce veces; Mc, diez; Lc, tres. Los textos paralelos de los otros sinópticos, en referencia a la expresión hijo de David, también emplean el mismo verbo.

13 GIBBS, *Title «Son of David»*, 450, nota 11.

14 Habría que hacer notar la mención explícita del pueblo de *Israel* junto con el verbo empleado ἐφάνη. Se trata de una *manifestación* más de Jesús al pueblo de Israel.

15 El πάντες contrasta con la formulación simple del paralelo de Lucas οἱ ὄχλοι (11,14).

16 Marcos (10,46) y Lucas (18,36) hablan sólo una vez de la presencia de la muchedumbre; Mateo, en cambio, dos veces (20,29.31) y una de ellas ponderando el número: ὄχλος πολύς (20,29).

17 En la misma escena contada por Marcos y Lucas no aparece en ellos el término ὄχλος; en cambio, tres veces en Mateo, y una de ellas matizada: πλεῖστος ὄχλος (21,8). Sólo hay una ocasión en que la proclamación de hijo de David no está acompañada de la presencia del pueblo: es en la proclama-

Junto con el hecho de la presencia de la muchedumbre, Mateo deja entrever a veces su misma actitud interna: se admiran (ἐθαύμασαν) (9,33)[18], se maravillan como fuera de sí (ἐξίσταντο), preguntándose si tal vez es éste el hijo de David (12,23). Sólo en una ocasión la muchedumbre tiene una actitud algo sorprendente mandando callar (20,31a) a los ciegos que le proclamaban como hijo de David (20,30). Tal vez de esta manera se subraya aún más la proclamación, ya que los ciegos, en vez de callar, continúan gritando más fuerte en su proclamación como hijo de David (20,31b). La muchedumbre, pues, ni aun en este caso está en línea de oposición, sino que sirve como punto de contraste y realce a la misma proclamación[19].

Los personajes que están expuestos en línea de abierta oposición son los fariseos y dirigentes del pueblo. Así, después de la proclamación de los ciegos (9,27-31), en la curación del mudo endemoniado que sigue a continuación (9,32-34), ante la admiración de la muchedumbre (9,33), los fariseos atribuyen al príncipe de los demonios el arrojar los demonios (9,34); cuando la muchedumbre se pregunta si tal vez fuese éste el hijo de David (12,23), los fariseos de nuevo repiten su acusación de arrojar los demonios en virtud de Beelzebul, príncipe de los demonios (12,24); en la entrada en Jerusalén, ante la aclamación que los niños hacen de Jesús como hijo de David (21,15), los sacerdotes y escribas se indignan y muestran su desaprobación (21,26).

ción de la cananea (15,22); Jesús se encuentra entonces en los confines de Tiro y Sidón (15,21), país pagano y, por tanto, fuera de Israel.

18 Aunque la admiración se expresa por la curación del endemoniado, redaccionalmente está unida con la escena anterior en que es proclamado como hijo de David (9,27 31), cf. supra, nota 14.

19 Atinadamente se han hecho observaciones al termino ὄχλος que utiliza Mateo para designar la muchedumbre, en relacion al título hijo de David. Ὄχλος se contradistingue en Mateo claramente de λαός Este ultimo termino, las veces que lo usa Mateo (catorce veces) en conexión con la parte dirigente de Judea, o se pone en relacion directa con los dirigentes judíos (26,5, 27,64), o en genitivo de dependencia respecto de los sacerdotes, ancianos y escribas del pueblo (2,4, 21,23, 26,3.47, 27,1), o en referencia a las profecías del Antiguo Testamento (2,6, 4,16, 13,15, 15,8). Si dos veces subraya Mateo la actitud benévola de Jesus con este pueblo (λαός), es precisamente al comienzo del evangelio de la infancia (1,21) y del ministerio publico (4,23), contrastando así la actitud final que tendra este mismo pueblo (λαός) con Jesus, pidiendo que su sangre caiga sobre ellos y sus hijos (27,25) El termino ὄχλος, sin embargo, se pone durante el ministerio de Jesús, mostrando su actitud benévola y acogedora, cf GIBBS, *Title «Son of David»*, 450-451.

Esta actitud negativa de los dirigentes del pueblo respecto a Jesús resulta aún más significativa si se contrasta con aquellos que lo aclaman en su descendencia davídica: éstos son los ciegos (τυφλοί) (9,27; 20,30), una mujer pagana (15,22), los niños (21,15), la muchedumbre (21,9). En la redacción de Mateo todo esto muestra que la descendencia davídica de Jesús es algo tan claro que todas estas personas no cualificadas lo confiesan; lo ven hasta los mismos ciegos. En cambio, aquellos que no lo ven, más aún, que se oponen a su proclamación acusándole de colaborador con los demonios, son los sacerdotes y escribas. En este sentido los dirigentes del pueblo son más ciegos que los mismos ciegos [20]. Este contraste entre los fariseos y los ciegos se acentúa aún más si se añade que, mientras los niños mismos detectan la filiación davídica (21,15) e incluso la mujer pagana (15,22), los dirigentes del pueblo permanecen en su endurecimiento y hostilidad.

c) Finalmente, hay otra serie de rasgos redaccionales, adicionales a la formulación hijo de David, que completan el sentido de semejante proclamación. Uno de ellos es la denominación de Señor (Κύριε) junto a la de hijo de David (9,28; 15,22.27; 20,30.31). Ciertamente que el término κύριε puede ser modo de expresar actitud de cortesía (Mt 21,29; Jn 4,11; Act 16,30). Pero consta que tal invocación es frecuente en la primitiva comunidad cristiana como manifestación de fe en Jesús (Act 2,36; 16,31; 22,19).

En Mateo la denominación Κύριε dicha de Jesús no es

[20] Parece que Mateo ha tenido la intención redaccional de subrayar esta idea en el empleo que hace del término τυφλός. Las veces en que habla de curacion de ciegos, a excepción de dos ocasiones en que alude a ciegos en referencia a sumarios de curaciones (11,5, 15,30), se establece una cierta conexion entre la curación de los ciegos y la proclamación de Jesús como hijo de David bien por aquellos que son curados (9,27; 20,30-31), bien por aquellos que han contemplado la curación, como la muchedumbre que, al verlo, se pregunta si será hijo de David (12,22-23: en esta ocasión solo Mateo dice que el enfermo era *ciego* y mudo [12,22], cf. Lc 11,14), o bien, finalmente, por los niños que le proclaman hijo de David (21,15), inmediatamente despues de aludir a curaciones de ciegos (21,14: sólo Mateo alude tambien aquí a los ciegos). Junto con esta comprobación se puede apreciar una fuerte tendencia en Mateo a llamar ciegos, con sentido metafórico espiritual, a los fariseos (15,14; 23,16.17.19.24.26); cf. GIBBS, *Title «Son of David»*, 461-462. En consecuencia, parece que Mateo pretende contrastar la «vision» de los ciegos y la «ceguera» de los fariseos respecto al mesianismo de Jesus en su descendencia davídica.

sólo expresión de trato humano, incluye un sentido ulterior [21]. Ateniéndonos ahora sólo a las veces en que Mateo conexiona la denominación Κύριε e hijo de David, parece ser la invocación de Κύριε una verdadera formulación de fe precisamente por otros rasgos que le acompañan con frecuencia: «ten compasión de nosotros», ἐλέησον ἡμᾶς (9,27; 20,30.31) o «ten compasión de mí», ἐλέησόν με, (15,22). Esta expresión: ἐλέησον ἡμᾶς (με) en el Antiguo Testamento se dice sólo de Yahvé, y en el evangelio de Mateo sólo de Jesús (9,27; 15,22; 17,15; 20,30.31) [22], al igual que generalmente en el Nuevo Testamento [23]. De todos estos rasgos que acompañan a la expresión hijo de David dicha de Jesús se puede deducir que de ella toma Mateo punto de partida para afirmar de Jesús, no sólo la descendencia de David, sino para insinuar otra realidad ulterior más profunda que la misma filiación davídica.

Una confirmación de esta deducción se puede encontrar en la pregunta que hace Jesús a los fariseos en la redacción de Mateo: «¿Qué os parece a vosotros del Mesías? ¿De quién es hijo?» (22,42) [24]. Al presentarlo los fariseos como sólo hijo de David, la insistencia de Jesús deja entrever una realidad y filiación mayor en el Mesías, ya que David llama en espíritu a su hijo «Señor». Una vez más, Mateo, partiendo de la condición de hijo de David cuya realidad afirma, apunta una dimensión ulterior en Jesús, ya que su descendencia de David no agota lo que en él se encierra. Esta ulterior dimensión la abordaremos a continuación, después de ver el papel que desempeña la afirmación de la descendencia davídica de Jesús en la totalidad estructural del evangelio de Mateo.

c) La afirmación de la descendencia davídica de Jesús en acomodación al conjunto del evangelio

Después de haber visto la estructura general del evangelio de Mateo y el uso que hace del título hijo de David, ahora puede aparecer clara la conexión que tiene semejante afirma-

21 BORNKAMM, *Enderwartung*, 39.

22 LOHMEYER, *Gottesknecht*, 69; IERSEL, *Fils de David*, 117-118.

23 En el evangelio de Lucas (16,24) semejante expresión: ἐλέησόν με, la dice también el rico, en el tormento, a Abrahán.

24 Sólo Mateo hace la pregunta mediante el pronombre interrogativo: τίνος υἱός ἐστιν; (22,42).

ción con el modo de desarrollarse su evangelio. Se puede hablar de una armonía entre el modo como el evangelista procede en la exposición de su obra y la manera de presentar el título.

En la estructura general del evangelio de Mateo hemos subrayado tres notas fundamentales: Jesús inserto en su pueblo tiene una tónica continua y creciente de manifestación progresiva; Israel rechaza, también con un dramatismo creciente, esta persona de Jesús hasta pedir incluso que su sangre caiga sobre el pueblo y sus hijos; el evangelio muestra una apertura a todas las gentes que vendrán de Oriente y Occidente en sustitución de aquellos que no se encontraron dignos.

El evangelista Mateo sigue este mismo esquema estructural en la presentación de la descendencia davídica de Jesús. Jesús, plenamente enraizado en su pueblo, se presenta con una descendencia davídica tan clara, que la ven incluso los ciegos y la proclaman hasta los niños. En cambio, los dirigentes del pueblo, sacerdotes, escribas y fariseos, no ven nada, son más que ciegos; se oponen a su descendencia davídica, rechazan la persona de Jesús atribuyendo sus obras a la influencia de Beelzebul, príncipe de los demonios. Los paganos, simbolizados en la mujer cananea, sustituyen a aquellos que no fueron dignos. Se abre a todas las gentes la proclamación de Jesús como hijo de David; pero, a la vez, mediante la adición de «Señor», Κύριε, y la invocación de misericordia, ἐλέησον ἡμᾶς, se vislumbra una realidad ulterior que sobrepasa la misma filiación davídica, su filiación divina.

3. *La expresión «Hijo de Dios» en el evangelio de Mateo*

Esta expresión, junto con la anterior de hijo de David, es la que tiene más relieve en el evangelio de Mateo en referencia a Jesús. Veremos, primero, el uso que hace Mateo de la expresión Hijo de Dios, para pasar, después, al sentido que tiene este uso en el conjunto de su evangelio.

a) Uso de esta denominación

La mención de la filiación divina de Jesús es aún más frecuente en el evangelio de Mateo que la mención de la filiación davídica. A ella se alude en el evangelio de la infancia (2,15), en el bautismo de Jesús (3,17), en las tentaciones (4,3.6), en el grito de los endemoniados (8,29), en la manifestación que hace Jesús de sí mismo (11,27), en la admiración de los discípulos con ocasión de la tempestad calmada (14,33), en la confesión de Pedro (16,16), en la voz que se oye en la transfiguración (17,5), en la parábola de los viñadores homicidas (21,37), en un logion del discurso apocalíptico (24,36) [25], en la pregunta del sumo sacerdote (26,63), en la burla de los transeúntes (27, 40) y sacerdotes al pie de la cruz (27,43), en la proclamación del centurión (27,54) [26]. Entre los sinópticos, es el evangelista que la menciona más [27].

Si el título hijo de David aparece al comienzo del evangelio de la infancia (1,1), esta otra denominación de su filiación divina se puede decir que abre la presentación pública de Jesús en su bautismo (3,17) y la cierra con la exclamación del centurión (27,54). En el centro de esta gran inclusión, el uso variado de la filiación se presenta con diversidad de significados, según los distintos personajes que lo emplean [28].

1) Hay un primer sentido al expresar la filiación que está en armonía y línea de continuidad con la concepción del mesianismo judaico. Tales serían las ocasiones en que la denominación Hijo de Dios viene pronunciada por los demonios o representantes de la mentalidad judía. En dos ocasiones profieren los demonios esta expresión: una, en las tentaciones del desierto (4,3.6), y otra, al salir de un poseso (8,29). Toda la orientación de la escena de las tentaciones en Mateo, cons-

[25] La mención del Hijo la traen los manuscritos más antiguos y garantizados: S B D Θ φ it Iren Orig; otros, en cambio, la suprimen: W λ vg sy[s pe] sa bo Basilius, Didymus, tal vez por la dificultad que implica.

[26] Prescindimos ahora de la mención de la filiación incluida al llamar a Dios «Padre».

[27] Mientras que en Mateo se da unas catorce veces, en Marcos se encuentra unas ocho veces (1,1.11; 3,11; 5,7; 9,7; 12,6; 14,61; 15,39) y en Lucas unas diez veces (1,35; 3,22; 4,3.9.41; 8,28; 9,35; 10,22; 20,13; 22,70).

[28] El contenido mismo de la expresión Hijo de Dios en sus diversos matices, cf. c.VII, p.187. Ahora aludiremos simplemente a las diversas referencias, para encuadrarlas en el conjunto del evangelio de Mateo.

truida sobre las palabras del Deuteronomio (Mt 4,4.7.10; cf. Dt 8,3; 6,16; 6,13), muestra su sentido mesiánico fundado sobre el Antiguo Testamento [29]. El ataque del demonio consiste aquí en apartar a Jesús de su verdadero mesianismo, exigiendo de él la realización aparatosa de portentos para mostrar que es Hijo de Dios (Mt 4,3.6). La victoria de Jesús se mostrará en mantener, por contraste, la actitud mesiánica suya en sumisión (4,10). En la redacción de Mateo, las tentaciones de Jesús tienen como fondo las tentaciones del pueblo en el desierto; pero donde el pueblo fue vencido, sucumbiendo en su fidelidad a Dios, Jesús fue vencedor, manteniéndose como Hijo en perfecta obediencia a Dios [30]. Junto a la actitud mesiánica propia de Jesús en cumplimiento exacto de su misión, Mateo deja entrever, además, en su redacción el sentido verdadero de la filiación de Jesús en sumisión y obediencia. Es lógico y natural que en la otra ocasión en que los demonios pronuncian la expresión «Hijo de Dios» (8,29) semejante formulación tenga idéntico sentido al expuesto en las tentaciones.

El sentido mesiánico de la expresión Hijo de Dios en labios de los dirigentes judíos es aún más claro. Tal es el caso de la pregunta del sumo sacerdote ante el Sanedrín: «Te conjuro por Dios vivo a que me digas si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios» (26,63). La pregunta corresponde a la expectación general mesiánica del pueblo judío [31]. La corrección de esta concepción no se hace esperar, ya que en la respuesta de Jesús, introducida por la partícula πλήν (26,64) [32], su mesianismo se matiza mediante la figura de signo trascendente del Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo. Esta misma línea de concepción mesiánica del sumo sacerdote se encuentra en las insinuaciones que se hacen a Jesús al pie de la cruz por parte de los transeúntes (27,39-40), de los sacerdotes, escribas y ancianos (27,41-43), para que muestre ser Hijo de Dios salvándose a sí mismo y bajando de la cruz.

[29] DUPONT, *Le tentazioni di Gesù*, 13-37.

[30] KRUIJF, *Der Sohn*, 57; DUPONT, *Le tentazioni di Gesù*, 21; DEAN KINGSBURY, *The Title «Son of God»*, 12.

[31] CULLMANN, *Cristologia*, 415-416.

[32] En esta escena, Mateo es el único que introduce la partícula adversativa πλήν. De ella dice F. Zorell, partiendo de diversos textos: «Constat, ab hac particula saepe eas sententias inchoari, quibus alicui quaestioni vel monitioni finis imponitur et id quod est maximi momenti, inculcatur»; cf. ZORELL, *Lexicon Graecum*, 1074.

La concepción mesiánica esperada aquí por los judíos coincide con la que se dejaba entrever en las palabras del demonio (4,3.6). Así lo muestra la sorprendente semejanza redaccional de las formulaciones (4,6; 27,40) [33]. La actitud de Jesús, al igual que en las tentaciones, será también en esta ocasión (27, 40.43) la misma: permanecer fiel en el cumplimiento de su misión. Esta actitud la expresaba Mateo en la respuesta conclusiva de Jesús en las tentaciones (4,10); en la cruz, en cambio, se expresa por medio de los mismos fariseos con unas palabras del salmo: «Ha puesto su confianza en Dios» (Mt 27,43; cf. Sal 21,9). En las dos ocasiones, tentaciones de Jesús y escena al pie de la cruz, Mateo, a través de una mentalidad judaica del mesianismo, deja entrever, al emplear la expresión «Hijo de Dios», la dimensión de sumisión y obediencia de Jesús en su filiación.

2) Junto con este sentido mesiánico judaico, Mateo asocia un sentido más profundo en la filiación de Jesús. Son una serie de proclamaciones solemnes que a nivel de redacción del evangelista no dejan lugar a duda de ver en ellas la expresión de una fe verdadera, diría cristiana, en la filiación divina de Jesús. Comenzamos por las dos proclamaciones que, puestas una al principio de la vida pública (3,17) y otra al final de la pasión (27,54), constituyen como una gran inclusión. La voz del cielo en el bautismo: «Este es mi Hijo» (3,17), y la confesión del centurión: «verdaderamente éste era Hijo de Dios» (27,54) tienen una exacta correspondencia. En ambas ocasiones se encuentra el pronombre οὗτος en lugar enfático: al comienzo, en la escena del bautismo (3,17) [34]; al final de la proclamación, en las palabras del centurión (27,54). Dependiendo del término υἱός está el genitivo θεοῦ en las palabras del centurión; en la voz del bautismo sólo se encuentra el genitivo μου pero su sustitución por θεοῦ es clara, dado que la voz procede del cielo. En las dos ocasiones se afirma la filiación mediante el verbo εἰμί, aunque en distinto tiempo, por la

[33] Las exigencias de los transeúntes y del demonio coinciden en la formulación del imperativo junto con el pronombre personal, seguido de la condicional de la filiación:

σῶσον σεαυτόν,	εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ	(27,40)
βάλε σεαυτὸν κάτω	εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ	(4,6).

[34] Hay que observar que, entre los sinópticos, sólo Mateo trae este pronombre οὗτος en la voz que viene del cielo; cf. Mc 1,11; Lc 3,22.

diversidad de circunstancias: *presente*, en el bautismo, por su carácter de presentación; *pasado*, en la cruz, por acomodación a la circunstancia reciente de la muerte de Jesús. El centurión comienza su confesión con el adverbio ἀληθῶς por tratarse de una comprobación final de lo que se había expuesto antes en el bautismo, sin adverbio, como programación. Si en la escena del bautismo la proclamación de la filiación adquiere un carácter de revelación por la voz que se oye del cielo, la confesión del centurión presenta especial señal de penetración de una realidad por los singulares acontecimientos apocalípticos que la originan (27,51-54).

Esta propuesta inicial y constatación final de la filiación divina de Jesús están íntimamente relacionadas con otras dos confesiones solemnes de la filiación divina de Jesús contenidas dentro de esta gran inclusión: la voz, en la transfiguración (17,5), y la proclamación de los discípulos, en la tempestad calmada (14,33).

La voz del bautismo que resuena desde el cielo (3,17) se oye de nuevo en la transfiguración desde una nube (17,5). La proclamación de Jesús como Hijo se inserta en una escena de carácter teofánico: tiene lugar en un monte alto (17,1; cf. Ex 3, 1; 19,20), después de haberse obrado una transformación en Jesús (17,2; cf. Ex 3,2; 19,18), cubriéndose el cielo con una nube (17,5; cf. Ex 19,16). A la proclamación solemne de la voz, le precede, por un lado, la invocación que los discípulos hacen de Jesús como «Señor» (17,4; cf. Is 6,11) y, por otro, le sigue el temor reverencial de los mismos discípulos que, ante la presencia de lo trascendente, caen a tierra sobre sus rostros (17,6; Ex 3,6). En la escena de la tempestad calmada (14,33), la confesión de los discípulos comienza con el mismo adverbio aseverativo de la proclamación final del centurión: ἀληθῶς [35]. El sello marcadamente redaccional de Mateo se acentúa, al igual que en la escena de la transfiguración, al comparar la expresión de fe de los discípulos en actitud litúrgica de adoración (προσκύνησαν) con la estupefacción e ininteligencia de los mismos discípulos en el relato de Marcos (6,51-52).

Finalmente, otra confesión de la filiación divina de Jesús la pone Mateo, no ya en boca de los discípulos en general,

[35] De las tres veces que Mateo usa este adverbio (14,33; 26,73; 27,54) dos está empleado con la afirmación de la filiación divina.

sino en labios de uno en particular, Simón Pedro (16,16a), que actúa haciéndose eco de los demás (16,15): «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (16,16b). Esta confesión no va acompañada de una actitud de adoración, como en la tempestad calmada (14,33), ni aparece la nube ni se oye la voz, como en las escenas del bautismo (3,17) y transfiguración (17,5), ni le acompañan los portentos apocalípticos, como en la proclamación del centurión (27,51-54); pero se subraya el carácter de revelación que se da en ella proveniente del Padre que está en los cielos (16,17).

Todas las ocasiones, pues, en que Mateo presenta la confesión o proclamación de la divinidad de Jesús lo hace con fuertes rasgos redaccionales en los que se subraya el carácter de revelación teofánica que lleva a una actitud de adoración cúltica. Todos estos rasgos de redacción son otras tantas pruebas del interés del evangelista en presentar la revelación de la figura de Jesús como Hijo de Dios.

Aún existe en Mateo otro modo de expresar esta filiación divina de Jesús, a saber, mediante el uso absoluto del término «Hijo» [36]. En el empleo que hace Mateo de él, una vez lo trae por cuenta propia (2,15), otras veces exponiéndolo como palabras de Jesús (11,27; 21,33-44). La vez que alude Mateo a la filiación de Jesús como reflexión personal es mediante la cita del profeta Oseas, aplicándola a Jesús al hablar de su vuelta de la tierra extranjera: «De Egipto llamé a mi Hijo» (Mt 2,15; cf. Os 11,1). El texto del profeta literalmente se refiere a la liberación que Dios hizo de Israel, sacándolo de la esclavitud de Egipto como prueba del amor que Dios le tuvo cuando aún era Israel niño (Os 11,1). El texto del profeta lo considera el evangelista en un sentido típico y lo adapta a Jesús. Las palabras del profeta se acomodan para expresar este nuevo hecho, mejor aún que el precedente, no sólo el hecho de la vuelta de Jesús del destierro, sino la realidad de su filiación. La expresión de Israel como el primogénito de Yahvé (Ex 4,22-23) tiene un sentido más exacto en Jesús. Este sentido que deja vislumbrar el evangelista hay que ponerlo en línea de continuidad de las

[36] Prescindimos ahora del otro medio, la denominación de Dios como Padre en labios de Jesús. En este capítulo nos atenemos a la presentación directa de la figura de Jesús. El estudio del término Padre, como expresión correlativa de la filiación de Jesús, lo haremos en los c.VII y X.

proclamaciones de filiación antes aludidas. En labios de Jesús aparece este mismo contenido de filiación al aludir al envío que el dueño de la viña hace de su propio hijo (21,37) o al hablar de un conocimiento singular que tiene el Hijo acerca del Padre como el Padre acerca del Hijo (11,27) [37]. En este último texto se encuentra el porqué de la manera redaccional de presentar Mateo la filiación divina de Jesús, como se ha explicado antes, bajo el aspecto de revelación teofánica: al igual que nadie conoce al Padre sino aquel a quien el Hijo quiera revelar (11,27), el conocimiento del Hijo hay que ponerlo entre las cosas que el Padre se ha complacido en revelar a los pequeños (11,25-26). Todo el evangelio de Mateo está en línea de revelación de Jesús, quien, junto con su descendencia y filiación davídica, se muestra con esta otra filiación divina, más significativa y trascendente.

b) La filiación divina de Jesús en el conjunto del evangelio de Mateo

Como sucede con la presentación de la descendencia davídica de Jesús, también la presentación de su filiación divina está en plena armonía con el modo general de estructurar Mateo su evangelio. Las tres notas características que constituyen el dinamismo dramático de este evangelio: manifestación, rechazo y apertura [38], se encuentran en la manera de presentar a Jesús como Hijo de Dios. Respecto a la realidad que implica esa formulación, se da en primer lugar una verdadera revelación. La afirmación inicial que hace el evangelista (2,15) mediante la cita del profeta Oseas (11,1), queda garantizada, como revelación especial, por la expresión de Jesús en el himno de exultación (11,27) y por la parábola de los viñadores homicidas (21,37). La manifestación procede igualmente del mismo Padre que lo revela a Pedro (16,17), de la voz del cielo que lo proclama en el bautismo (3,17) y en la transfiguración acaecida en el monte (17,5). Esta revelación de la filiación divina de Jesús es aceptada y proclamada, no sólo por los discípulos en la tempestad calmada (14,33) y por Pedro en nombre de los otros

[37] Hacemos ahora sólo alusión a estos textos en el conjunto redaccional del evangelista; el estudio y análisis de ellos lo expondremos más adelante, cf. c.X, p.300.

[38] Cf. supra c.II, p.39.

(16,16), sino por el mismo centurión pagano al pie de la cruz (27,54). Frente a esta aceptación está el rechazo de los dirigentes judíos que se preanuncia en la parábola de los viñadores que matan al hijo heredero (21,37-39), se realiza en el tribunal del Sanedrín al escandalizarse por la blasfemia (26,65), y se continúa en el momento de la crucifixión al burlarse los transeúntes (27,35) y sacerdotes (27,41) de la expresión Hijo de Dios. El rechazo del pueblo de Israel provoca la apertura a otras gentes preanunciada igualmente en la parábola de los viñadores homicidas, puesto que se dice que a ellos «será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos» (21,44). En la proclamación del centurión y de los guardias romanos (27,54) se atisba este nuevo pueblo; se confirma y se amplía al mandar el resucitado a los discípulos: «Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y *del Hijo* y del Espíritu Santo» (28,19).

Capítulo III

PRESENTACION DE LA FIGURA DE JESUS EN EL EVANGELIO DE LUCAS

ESQUEMA

1. Estructura general del evangelio de Lucas.
2. Jesús como profeta en el evangelio de Lucas.
   a) Textos comunes a los sinópticos.
      1) Jesús en la sinagoga de Nazaret.
      2) Opinión de la muchedumbre sobre Jesús como profeta.
   b) Testimonios de Lucas en alusión a Jesús profeta.
      1) Testimonios explícitos.
      2) Testimonios implícitos.
         a) Jesús y Moisés.
         b) Jesús y Elías.
         c) Jesús y el Bautista.
3. Significado de Jesús profeta en el conjunto del evangelio de Lucas.

Las diversas facetas que subrayan los evangelistas Marcos y Mateo al presentar la figura de Jesús se encuentran también en el evangelio de Lucas. Son comunes a los tres sinópticos la denominación de Jesús como Cristo, Hijo de David, Hijo del hombre, Hijo de Dios. Es cierto que de algunos de estos títulos Lucas no hace especial insistencia como sería el de Hijo de David [1] y el de Hijo del hombre [2], mientras que otros, por el contrario, toman en él, como en los demás sinópticos, un relieve singular como el de Cristo [3] e Hijo de Dios [4]. Por otras denominaciones de Jesús muestra Lucas, sin embargo, una predilección mayor que la de los otros dos sinópticos; así, por

[1] En Lucas sólo tres veces (18,38.39; 20,41), al igual que en Marcos; en Mateo diez veces, con la orientación particular estudiada en el capítulo precedente.

[2] Sobre este título y, por tanto, las veces que sale en Lucas, se tratará en el c.VI.

[3] En el evangelio doce veces (Lc 2,11.26; 3,15; 4,41; 9,20; 20,41; 22,67; 23,2.35.39; 24,26.46) y veinticinco veces en los Hechos de los Apóstoles, mientras que aparece siete veces en Marcos y diecisiete en Mateo.

[4] En Lucas ocho veces (1,35; 3,22; 4,3.9.41; 8,28; 9,35; 22,70), doce veces en Mateo y seis en Marcos.

el aspecto de Jesús rey [5], Jesús Salvador [6], Jesús Señor [7], Jesús profeta [8]. En la presentación de la figura de Jesús en el evangelio de Lucas nos detendremos sólo en el aspecto de Jesús profeta [9], procurando ver el sentido de este título en el conjunto de su evangelio. Para esto, partiremos de la estructura general del tercer evangelio; después veremos el uso que hace Lucas de este término «profeta» aplicado a Jesús; para captar, finalmente, el papel que desempeña esta denominación de Jesús profeta en armonía con la totalidad unitaria de su evangelio.

1. *Estructura general del evangelio de Lucas*

El tercer evangelio coincide grandemente con los otros dos sinópticos en el modo de ordenar la actividad de Jesús: primero, su ministerio en Galilea (4,14-9,50; cf. Mc 1,14-6,6a; Mt 4, 12-13,58); después, una sección de peregrinación continua (9, 51-19,44; cf. Mc 6,6b-11,10; Mt 14,1-21,9); finalmente, su actividad en Jerusalén (*19,45-24,53; cf. Mc 11,11-16,8; Mt 21,*

[5] A. GEORGE, *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc:* ScienEccl 14 (1962) 57-69.

[6] Es el único evangelista entre los sinópticos que aplica a Jesús la denominación de Salvador, σωτήρ (2,11).

[7] I. DE LA POTTERIE, *Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc,* en *Mélanges Bibliques* en hommage au R. P. B. RIGAUX (Gembloux 1970) 117-146.

[8] G. KITTEL, Ἰησοῦς ὁ διδάσκαλος καὶ προφήτης: Theology 17 (1928) 202-205; C. H. DODD, *Jesus as Teacher and Prophet,* en *Mysterium Christi. Christological Studies* (London 1930) 53-56; R. MEYER, *Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien* (Leipzig 1940); P. E. DAVIES, *Jesus and the Role of the Prophet:* JBL 64 (1945) 241-254; A. J. B. HIGGINS, *Jesus as Prophet:* ExpTim 57 (1945-46) 292-294; J. DANIÉLOU, *Le Christ Prophète:* VieSpir 78 (1948) 154-170; F. W. JOUNG, *Jesus the Prophet. A Re-examination:* JBL 68 (1949) 285-299; H. RIESENFELD, *Jesus als Prophet,* en *Spiritus et Veritas.* Mélanges K. KUNDZINŠ (Eutin 1953) 135-148; G. W. H. LAMPE, *The Lucan Portrait of Christ:* NTS 2 (1955-56) 160-175; F. GILS, *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (Louvain 1957); F. SCHNIDER, *Jesus der Prophet* (Freiburg 1973).

[9] Ante la imposibilidad de poder tratar todos los demás aspectos en Lucas, dejamos aquellos a los que ya hemos aludido al hablar de los otros sinópticos (Cristo, Hijo de David, Hijo de Dios) o están íntimamente unidos con su mesianismo, como la denominación de rey y, a veces, la de Señor (cf. GEORGE, *La royauté de Jésus,* 57.64), o implican ya una actitud de fe de la comunidad pascual, como sucede también con la invocación de Señor (cf. LA POTTERIE, *Le titre Kyrios,* 117-146, especialmente 145-146). Aunque el concepto de σωτηρία es clave en la obra de Lucas, en su evangelio sólo llama una vez a Jesús σωτήρ (2,11); dejamos también ahora esta otra denominación de Jesús salvador.

10-28,20)[10]. Pero, junto con estos elementos de la ordenación geográfica, hay una particularidad muy especial que subraya Lucas y constituye una característica acentuada de su evangelio: la orientación hacia Jerusalén.

Esta orientación aparece ya en la misma prehistoria de su evangelio (1,5-4,13), puesto que se abre con la escena de Zacarías en el templo (1,5-23) y se cierra con la mención de Jerusalén, aun teniendo que cambiar el orden de Mateo (4,5), como punto final de las tentaciones de Jesús (4,9). En Jerusalén suceden diversas escenas de la infancia, como la presentación (2,22-38) y la pérdida de Jesús en el templo (2,41-52). Diversas veces se menciona la ciudad en estos primeros capítulos (2,22.25.41.42.45)[11]. El punto de referencia durante la infancia es siempre Israel. Además de Jerusalén, en la anunciación se menciona Nazaret (1,26), y también como lugar de permanencia (2,4.39,50); Belén, como lugar del nacimiento (2,4.15). Lucas no menciona la huida y permanencia en Egipto, como el evangelista Mateo (2,13-23).

La actividad de Jesús en la primera parte del evangelio de Lucas (4,14-9,50) queda igualmente circunscrita al territorio de Israel, omitiendo el evangelista las salidas que mencionan los otros dos sinópticos a Tiro y Sidón (Mt 15,21; Mc 7,24.31), a la Decápolis (Mc 7,31), a Cesarea de Filipo (Mt 16,13; Mc 8,27)[12].

Pero esta reducción al territorio judío está también sellada en el evangelio de Lucas con una marcada orientación hacia Jerusalén, sobre todo en su ya clásica sección (9,51-19,44) llamada «iter lucanum»[13]; en toda ella se continúa con una mención frecuente de la ciudad (9,52.56.57.10,38; 13,22.33; 14,25; 17,11; 19,28) como punto de convergencia, al que tiende la dinámica del evangelio.

[10] SCHMID, *Lukas*, 9-10; ID., *Marcos*, 14-18; ID., *Mateo*, 34-36; WIKENHAUSER, *Introducción*, 133.144-147.162-165; CABA, *Evangelios*, 171-172. 212-214.

[11] Por el contrario, en la infancia del evangelio de Mateo se habla sólo dos veces de la ciudad de Jerusalén, y esto de pasada, con ocasión de la venida de los magos de oriente (2,1.3).

[12] La única salida que hace Jesús fuera de Galilea a la región de los gergesenos (8,26a) la anota Lucas como excepción, al advertir que se encuentra «frente a Galilea» (8,26b); cf. CONZELMANN, *The Theology of Saint Luke*, 49.

[13] M. MIYOSHI, *Der Anfang des Reiseberichts. Lk 9,51-10,24. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Roma 1974).

Cuando Jesús llega a esta meta, después de la entrada solemne, ya no se retira más de la ciudad [14]; Jesús enseña en el templo durante el día, y durante la noche se retira al monte de los Olivos para orar (21,37; cf. 22,39.40-41). En el mismo templo, adonde solía acudir el pueblo muy de mañana para escucharle (21,38), tiene lugar el discurso escatológico (21,1-7). Igualmente, las apariciones del Resucitado las coloca Lucas en Jerusalén (24,36-49) omitiendo las de Galilea (cf. Mt 28, 7.16; Mc 16,7); así, la aparición de Emaús está enmarcada en una doble mención de Jerusalén, de donde salen los dos discípulos (24,13) y a donde vuelven después de haber reconocido a Jesús (24,33). La predicación de los discípulos ha de comenzar en Jerusalén (24,47), y allá tornan después de la ascensión, permaneciendo en el templo alabando a Dios (24,52-53).

Todo el evangelio de Lucas está, pues, polarizado hacia Jerusalén: allí comenzó (1,9), hacia allá se orientó el ministerio de Jesús, allí se clausuró su actividad, iniciándose al mismo tiempo la misión de los discípulos (24,47) para que llegasen hasta el confín de la tierra (Act 1,8). Esta convergencia de la estructura del evangelio de Lucas hacia Jerusalén no es una mera confluencia de datos en un punto topográfico: todo el esquema geográfico está iluminado por un matiz cristológico que le da sentido [15]. La ciudad de Jerusalén es para Lucas el lugar donde se realizan los planes de salvación: pasión, resurrección, ascensión. Es en esta perspectiva en la que se enmarca toda la dinámica del evangelio de Lucas. Aquí apuntan las palabras que trae sólo Lucas en la escena de la transfiguración, al presentar el tema de conversación entre Jesús y los dos varones que le acompañaban, Moisés y Elías: «Hablaban de su partida, que había de cumplirse en Jerusalén» (9,31).

Este sentido cristológico del evangelio de Lucas que muestra a Jesús marchando hacia Jerusalén (9,31.51) para realizar allí toda su obra salvífica, quedará completado e iluminado precisamente por la presentación que hace el evangelista Lucas de la figura de Jesús como profeta.

[14] En los otros dos sinópticos, llegado Jesús a Jerusalén, de nuevo se retira y va a Betania (Mt 21,17; 26,6; Mc 11,11-12.19; 14,3); el discurso escatológico tiene lugar en el monte de los Olivos (Mt 24,3; Mc 13,3).

[15] CONZELMANN, *The Theology of Saint Luke*, 193.

2. *Jesús como profeta en el evangelio de Lucas*

La presentación de Jesús como profeta, aunque en el evangelio de Lucas revista un carácter excepcional, es nota común que se encuentra también en los otros sinópticos. Por esto comenzaremos estudiando los textos comunes a los tres primeros evangelios, pero procurando subrayar al mismo tiempo la peculiaridad que tienen en la redacción de Lucas. Dentro de estos textos comunes destacaremos la escena de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30 par.) y aquellos otros en que la multitud expresa su opinión sobre Jesús como profeta. Finalmente, veremos los textos que son propios y exclusivos de Lucas en alusión a Jesús profeta.

a) Textos comunes a los sinópticos

1) Jesús en la sinagoga de Nazaret

Es una escena que la cuentan los tres sinópticos (Mt 13, 54-58; Mc 6,1-6; Lc 4,16-30) y, por tanto, se dan *elementos comunes* a las tres redacciones. Lucas, en cambio, la desarrolla de una manera particular. Los rasgos comunes serían el escenario mismo de la sinagoga (Mt v.54; Mc v.2, Lc v.16), la admiración de los presentes ante la persona de Jesús (Mt v.54; Mc v.2; Lc v.22), las palabras conclusivas de Jesús que afirman no hay profeta que sea bien recibido en su patria (Mt v.57; Mc v.4, Lc v.24). Aun en estos rasgos comunes, Lucas subraya elementos que hay que tener en cuenta. Respecto al escenario, mientras que los otros dos evangelistas dicen sólo que Jesús vino a su patria (Mt v.54, Mc v.1) [16], Lucas menciona expresamente la ciudad de Nazaret, añadiendo que se trata del lugar «donde se había criado» Jesús (Lc v.16) y especificando que vino a la sinagoga en «día de sábado, según tenía costumbre» [17]. De esta manera, Lucas une la escena con el pasado, aludiendo al lugar de infancia de Jesús (Lc 2,51); y con el futuro, ya que muestra ser algo normal su asistencia a la sinagoga en día de sábado. Al hablar de la admiración de

[16] Lucas reserva el término genérico de su país para el v.24.
[17] Es un rasgo característico de Lucas subrayar esa nota de costumbre, cf. 1,9; 2,42; 4,16; 22,39

los presentes por la persona de Jesús, Lucas añade el motivo concreto que suscita tal reacción: «por las palabras de gracia que salían de su boca» (Lc v.22). Esta adición del evangelista tiene su razón. No se trata en Jesús de un simple gracejo natural, sino de una gracia carismática, inspirada y profética [18]; junto a las palabras de gracia que salen de la boca de Jesús se subraya, previamente, como veremos más adelante, la unción que tiene Jesús del Espíritu al aplicársele el texto del profeta Isaías (cf. Lc v.18; Is 61,1) [19]. Por último, en la respuesta final de Jesús, común a los tres sinópticos, también Lucas introduce sus variantes. Mientras que Mateo y Marcos dicen que «ningún profeta es sin honor» (ἄτιμος), Lucas cambia la frase así: «ningún profeta es *aceptado* (δεκτός) en su patria» (v.24); sustituye el ἄτιμος de Mateo y Marcos por δεκτός, en clara armonía con la mención anterior sobre el año de *aceptación* (δεκτόν) (v.19). Suprime Lucas además la mención «a los de casa» de los otros dos sinópticos, y así evita que se pueda dar la más mínima referencia a la ininteligencia de José y María, de la que antes ha hablado (2,50).

Si en elementos comunes a los sinópticos Lucas presenta rasgos característicos que matizan la escena, aún son más significativos para la comprensión del sentido de este acontecimiento en la redacción de Lucas los aspectos propios que él subraya. Tales son el sitio concreto en que encuadra Lucas esta escena y los elementos de ampliación que utiliza. Los dos primeros evangelios colocan esta escena ya avanzado el ministerio público de Jesús. Mateo la sitúa al final de la primera parte de su evangelio, una vez que ha precedido la vocación de los discípulos (Mt 4,18-22), el sermón del monte (Mt 5-7), diversidad de milagros (Mt 8-9), el discurso de la misión (Mt 10); el rechazo que hacen de Jesús los nazaretanos

[18] GILS, *Jésus Prophète*, 17.

[19] No es raro en Lucas unir el Espíritu, πνεῦμα, con el término «gracia», χάρις, al que a veces se le adjunta el término «sabiduría», σοφία. Así, en el libro de los Hechos de los Apóstoles presenta a Esteban, por una parte, «lleno de gracia» (Act 6,8) y, por otra, actuando con sabiduría y espíritu (Act 6,10); a José de Egipto lo describe con gracia y sabiduría (Act 7,10); cf. GILS, *Jésus Prophète*, 13. En la escena de la sinagoga de Nazaret Lucas, al mismo tiempo que presenta a Jesús lleno del Espíritu (4,18), lo muestra con palabra de gracia (4,22). Tal vez este término «gracia» en Lucas recoja la mención de la «sabiduría» que se encuentra en los otros dos sinópticos (cf. Mt 13,54; Mc 6,2).

(Mt 13,54-58) forma inclusión con el comienzo de la predicación de Jesús también entre los suyos (Mt 4,12-13). Marcos sitúa igualmente la escena de Nazaret después de transcurrida gran parte de la actividad de Jesús: vocación de los discípulos (Mc 1,16-20), enseñanza en la sinagoga de Cafarnaúm (Mc 1, 21-27), diversidad de conversiones (Mc 1,29-2,12), encuentros varios con los fariseos (Mc 2,13-3,6), el discurso de las parábolas (Mc 4,1-34), viaje en torno al lago de Genesaret (Mc 4,35-5,43). Lucas, por el contrario, abre con la escena en la sinagoga de Nazaret el ministerio público de Jesús; y esto lo hace aun siendo consciente de que a esta escena han precedido otras actuaciones de Jesús, ya que los mismos nazaretanos le piden haga entre ellos cuanto han oído que antes ha realizado en Cafarnaúm (4,23). Lucas tiene una intención precisa y concreta al situar aquí esta escena. Su finalidad se dejará entrever a través de la presentación característica que hace aquí de Jesús.

Tres son los aspectos que adquieren mayor relieve en la redacción de Lucas: *a)* en torno a la cita del profeta Isaías (v.17-21); *b)* la comparación entre Jesús y los profetas Elías y Eliseo (v.25-27; *c)* la reacción final de los nazaretanos (v.28-30) [20].

a) Al mostrar Lucas el *texto de Isaías* (61,1-2) como algo que se cumple «hoy» (v.21), habla de una presencia del Espíritu sobre Jesús, de la realidad de su unción, de su misión para llevar la buena nueva a los pobres, la libertad a los cautivos, la recuperación de la vista a los ciegos, la liberación a los oprimidos, a todos un año de gracia del Señor. Si Lucas presenta de este modo a Jesús, ya desde el comienzo, es porque estas ideas tienen un valor programático en su persona y en su misión. El tercer evangelio muestra a Jesús en relación con el Espíritu al descender sobre él en el bautismo (3,22), al volverse del Jordán lleno de ese Espíritu y ser con-

[20] Sobre la escena en general: P. Temple, *The Rejection at Nazareth:* CBQ 17 (1955) 349-362; A. Finkel, *Jesus' Sermon at Nazareth (Lc 4,16-30)*, en *Abraham unser Vater*. Festschrift für O. Michel (Leiden-Köln 1963) 106-115; H. Anderson, *Broadening Horizons. The Rejection at Nazareth Perikope of Luke 4,16-30. Light of Recent Critical Trends:* Interpr 18 (1964) 259-275; A. George, *La prédication inaugurale de Jésus dans la synagogue de Nazareth (Lc 4,16-30):* BiViChr 59 (1964) 17-29; H. Schürmann, *Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-perikope Lk 4,16-30*, en *Mélanges Bibliques* en hommage au R. P. B. Rigaux (Gembloux 1970) 187-205.

ducido por él durante su estancia en el desierto (4,1)[21], al comenzar su ministerio en Galilea con la fuerza de ese Espíritu (4,14) y continuar durante su vida pública bajo la acción del mismo Espíritu (10,21). La misión propia de Jesús que se anuncia en la escena de Nazaret se desarrolla a lo largo del evangelio de Lucas. El término de «llevar la buena nueva» (εὐαγγελίζασθαι) que se formula en texto de Isaías aplicado a Jesús se repite con frecuencia en este evangelio referido también a Jesús (4,18.43; 7,22; 8,1; 16,16; 20,1)[22]. Los destinatarios de este mensaje, los pobres, ocupan un puesto privilegiado en la predicación de Jesús y en el evangelio de Lucas (6,20; 7,22; 16,22; 21,3). La liberación (ἄφεσιν) que trae a los cautivos (αἰχμάλωτος) y los oprimidos (τεθραυσμένος) (Lc 4,18) se repite otras veces en su evangelio, aplicada, una vez, a la enfermedad (4,39)[23], ocho veces, en cambio, al hablar de liberación de pecados (5,20.21.23.24; 7,47 bis. 48.49)[24]. El anuncio de restitución de la vista a los ciegos del texto de Isaías se aduce después en la vida pública de Jesús, en respuesta al Bautista, como confirmación de la venida del que se esperaba (7,22). El sentido de esta curación de los ciegos lo valora Lucas al añadir, como rasgo propio, la actitud del que, una vez recuperada la vista, siguió a Jesús «glorificando a Dios» (18,43a); de la misma manera, todo el pueblo «al contemplarlo, daba gloria a Dios» (18,43b).

21 Mientras que Mateo (4,1) y Marcos (1,12) hablan de un impulso inicial del Espíritu que empuja a Jesús hacia el desierto después de su bautismo, Lucas (4,1) protrae esa acción del Espíritu en Jesús durante su estancia allá; para ello pone un imperfecto de repetición «era conducido» (ἤγετο) y une la acción del Espíritu no sólo con la acción inicial de llevarlo al desierto como término, sino como algo que se prolonga en el desierto mismo (ἐν τῇ ἐρήμῳ).

22 A los discípulos lo aplica también Lucas una vez para su misión (9,6). Este verbo, por el contrario, se encuentra una sola vez en Mateo aplicado a Jesús (11,5) y ninguna en Marcos.

23 El sustantivo ἄφεσις empleado antes en el caso de la enfermedad, es reemplazado por el verbo ἀφίημι.

24 En estas ocasiones se emplea también el verbo ἀφίημι. De esas ocho veces, cuatro son comunes a los otros dos primeros evangelios (Lc 5,20.21.23.24), otras cuatro son exclusivas de Lucas (7,47².48.49). En referencia a la misión de los discípulos, también se habla de una liberación (ἄφεσιν) de los pecados (Lc 24,47; cf. Act 2,38; 5,31; 10,43). Por el contrario, el término para significar a los cautivos que necesitan esta liberación (αἰχμάλωτος) o a los oprimidos (τεθραυσμένος) (Lc 4,18) no se encuentra nunca más en Lucas; parece ser natural que la única vez que se alude a este término ha de tener una referencia especial a aquellos que están prisioneros y oprimidos por eso de lo que son liberados, sus pecados.

b) Mediante la comparación entre *Jesús y los dos profetas*, Elías y Eliseo, que desempeñaron su misión fuera de los límites de Israel, en Sidón y en Siria respectivamente (4,25-27), Lucas deja entrever en Jesús una misión profética universal no circunscrita a los estrechos límites de una región. Este universalismo, que aquí sólo se vislumbra, tendrá un desarrollo más amplio en el resto del evangelio y un exacto cumplimiento en el libro de los Hechos. La actitud de Jesús con los que no pertenecen al pueblo de Israel, es decir, con los paganos, son rasgos confirmativos de su universalismo. Ya en la prehistoria del evangelio mismo, Lucas muestra a Jesús como luz que está destinada a iluminar a todas las gentes (2,32); en la predicación inicial del Bautista se dice, aduciendo la cita de Isaías (40,3-5), que toda carne verá la salvación de Dios (3,6) [25]. A lo largo del evangelio esta actitud de Jesús abierta a todos se confirmará mediante su comportamiento con los samaritanos y paganos.

A los discípulos les reprende cuando quieren aniquilar a los samaritanos con fuego bajado del cielo por no haber recibido a Jesús cuando pasaba por Samaria camino de Jerusalén (9,52-55). A veces aparece en el evangelio de Lucas un samaritano como ejemplo de misericordia con el prójimo (10, 33-37) o como modelo de actitud agradecida por el bien recibido (17,16-19). Los paganos son objeto de una alabanza tan excepcional como la que se tributa al centurión de Cafarnaúm en el que afirma Jesús se da una fe tan grande como no la ha encontrado en Israel (7,9). De estos paganos se dice que, aun siendo los últimos, serán los primeros (13,29-30).

c) Finalmente, la *reacción última de los nazaretanos* en la escena de la sinagoga adquiere un relieve especial en la redacción de Lucas (4,28-30). Los paisanos de Jesús, llenos de cólera, le sacan de la ciudad, le llevan a la cima del monte donde está edificada la ciudad e intentan despeñarlo. Pero Jesús camina pasando por medio de ellos. Estos datos finales preanuncian el desenlace de Jesús como profeta. Por un lado,

[25] Los tres sinópticos aducen en la predicación del Bautista el texto de Isaías (cf. Mt 3,3; Mc 1,2-3; Lc 3,4-6). Sólo Lucas prolonga la cita del profeta hasta completar el sentido universalista de salvación para todos (Lc 3,6). Esta misma idea la recogerá de nuevo Lucas al cerrar el libro de los Hechos de los Apóstoles (28,28), formando así con el tema de salvación para todas las gentes una perfecta inclusión en toda su obra.

su final violento motivado por los suyos. Pero es Jesús mismo el que camina, consciente, hacia este final. El camino de Jesús, veladamente insinuado en esta escena (ἐπορεύετο) (v.30), se recogerá de nuevo en la insistencia con que Lucas subraya el caminar de Jesús hacia Jerusalén, precisamente con este verbo πορεύεσθαι (9,51.52.56.57; 10,38; 13,22.33; 14,25; 17,11), donde se realizará su final como profeta.

Toda la escena en la sinagoga de Nazaret, aun siendo común a los tres sinópticos, en la redacción de Lucas, por sus rasgos característicos, adquiere un carácter programático que preanuncia ya desde el principio la misión profética de Jesús [26].

2) Opinión de la muchedumbre sobre Jesús como profeta

Entre los textos comunes a los tres sinópticos en que aparece Jesús como profeta, junto con la escena anteriormente estudiada, hay otra serie de textos en que es la muchedumbre la que expresa su opinión sobre Jesús considerándolo como profeta. Lucas recoge también en su evangelio estas formulaciones espontáneas del pueblo.

Tenemos datos precisos que nos hablan de una espera del pueblo de Israel que, en tiempo de Jesús, aguardaba la venida de un profeta, más aún, del profeta por excelencia. Por el evangelio de Juan sabemos la misión enviada al Bautista preguntándole: «¿Tú quién eres?... ¿Eres tú *el* (ὁ) profeta?» (Jn 1,19-21). De Jesús unas veces se dice que es *un* profeta: así, la samaritana (Jn 4,19) o el ciego de nacimiento (Jn 9,17). Pero otras veces a Jesús lo identifican con *el* profeta esperado; así, después de la multiplicación de los panes, la muchedumbre proclama «éste es verdaderamente el profeta que ha de venir al mundo» (Jn 6,14); o, en la fiesta de los Tabernáculos, «éste es verdaderamente el profeta» (Jn 7,40) [27]. La esperanza

26 LAMPE, *The Lucan Portrait of Christ*, 167; VOSS, *Die Christologie*, 156.

27 La espera por parte del pueblo de este profeta está confirmada también por los textos de Qumrân, ya que en el *Manual de Disciplina* se exhorta a los miembros de la comunidad a permanecer fieles a la Ley «hasta que venga un profeta o el Mesías de Aarón e Israel» QM, IX,10-11; cf. J. GIBLET, *Prophétisme et attente d'un Messie prophète dans l'ancien judaïsme*, en *L'attente du Messie* (Bruges 1954) 85-130, especialmente 117-128; R. SCHNACKENBURG, *Die Erwartung des «Propheten» nach dem Neuen Testament und den Qumrân-Texte*, en *Studia Evangelica* (Berlin 1959) 622-639.

de este profeta que había de venir estaba fundada en las palabras de Yahvé prometiendo suscitar en el pueblo un profeta semejante a Moisés: «Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta como tú, pondré en su boca mis palabras y él les comunicará todo cuanto yo le mando» (Dt 18,18). Esta esperanza continúa en el pueblo cuando, en el libro de los Macabeos, los hombres de Judas derribaron el altar profanado por los paganos y «depositaron las piedras en el monte del templo, en lugar conveniente, hasta que viniere un profeta que diese oráculo sobre ellas» (1 Mac 4,46; cf. 1 Mac 14,41).

También en el evangelio de Lucas, en textos paralelos a los otros dos sinópticos, aparece esta opinión del pueblo que considera a Jesús «como algún profeta de los antiguos que ha resucitado» (Lc 9,8; cf. Mc 6,15). Esta misma apreciación de la muchedumbre sobre Jesús se deja entrever cuando los discípulos se hacen eco de la opinión que otros tienen sobre él (Lc 9,19; cf. Mt 16,14; Mc 8,28). La confirmación de esta estima de la muchedumbre sobre Jesús se trasluce en una de las burlas que los guardias hacen a Jesús en la noche de la pasión: «Profetiza (προφήτευσον) ¿quién es el que te hirió?» (Lc 22,64; cf. Mt 26,68; Mc 14,65). De esta manera se mofan precisamente de un aspecto relevante del aprecio que Jesús tenía ante el pueblo [28].

b) Testimonios exclusivos de Lucas en alusión a Jesús profeta

En la presentación de Jesús como profeta posee Lucas, junto a los textos comunes con los otros sinópticos, otros testimonios que le son exclusivos y que, por tanto, acentúan aún más esta faceta de Jesús. Estos textos propios del tercer evangelio unas veces muestran explícitamente el aspecto de Jesús profeta, otras veces lo incluyen de una manera implícita pero, al mismo tiempo, elocuente y sugestiva.

[28] Otros dos textos se encuentran en el evangelio de Mateo (21,11.46) en los que se habla de Jesús profeta y que no los trae Lucas. Son dos textos en los que el primer evangelio se hace eco de la opinión de la multitud sobre Jesús, al igual que Lucas se hace eco de esta misma opinión al poner en labios del fariseo una reflexión que recoge el modo de sentir del pueblo sobre la persona de Jesús: «Si éste fuera profeta, conocería quién es y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora» (7,39).

1) Testimonios explícitos

Al exponer Lucas abiertamente esta opinión sobre Jesús profeta, lo hace determinando en alguna manera la diversa procedencia de esta concepción: de la multitud, de los discípulos, de Jesús mismo.

a) La opinión del *pueblo* sobre Jesús como profeta, la expresa el fariseo al formular en su interior su duda sobre la persona a la que había invitado a comer con él en su casa: «Si éste fuera profeta, conocería quién y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora» (7,39). De este modo se recoge la reacción y proclamación abierta que había suscitado entre la muchedumbre la resurrección del hijo de la viuda de Naín: «Se apoderó de todos el temor y glorificaban a Dios diciendo: Un gran profeta se ha levantado entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo» (7,16). En la redacción de este milagro, la proclamación de Jesús profeta no es exclusiva del pueblo; de alguna manera se suma a ella el propio evangelista en el modo mismo de contar la escena. Lucas mantiene un estrecho paralelismo entre esta actuación de Jesús y la actuación del profeta Elías al resucitar al hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17,8-24) [29]. Casi se puede establecer entre las dos escenas un paralelismo sinóptico:

	1 Re 17,8-24		*Lc 7,11-17*
V.10	«(Elías) Marchó a Sarepta,	*V.11*	«(Jesús) Marchó a una ciudad llamada Naín.
	a la puerta de la ciudad,	*V.12*	Cuando se acercó a la puerta de la ciudad
	y he aquí una mujer viuda		vieron que llevaban un muerto, hijo único de su madre, viuda,
V.23	y lo dio a su madre	*V.15*	y lo dio a su madre.
V.24	y dijo la mujer a Elías: Ahora conozco que eres hombre de Dios y la palabra del Señor es verdad en tu boca».	*V.16*	Alabaron a Dios diciendo: Un gran profeta ha surgido entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo».

Los rasgos fundamentales son los mismos en los dos relatos: se trata del hijo único de una viuda, el episodio sucede a la puerta de la ciudad, al volver el hijo a la vida es entregado a su madre, el taumaturgo es proclamado en el libro de los

[29] Schürmann, *Lukas*, 400.

Reyes «hombre de Dios», en el evangelio de Lucas como «gran profeta». En la formulación, para significar la entrega del hijo a la madre, coincide exactamente la expresión de Lucas (v.15) con el libro de los Reyes en la versión de los LXX (v.23).

b) Esta concepción del pueblo, a la que se suma Lucas, es la misma que expresan los *discípulos* cuando refieren después de la muerte de Jesús el concepto que tenían de él: «Varón profeta, poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo... Nosotros esperábamos que él iba a rescatar a Israel» (24,19.21). En este texto, el último que trae Lucas en su evangelio sobre Jesús profeta, se recogen expresiones ya dichas sobre él en ocasiones diversas y, además, se apuntan formulaciones que se dirán en el libro de los Hechos. La denominación de «varón profeta» es la nota común que se ha venido proclamando de Jesús. Su profetismo se ha hecho manifiesto, según la redacción anterior de Lucas, «mediante las palabras de gracia que salían de su boca» (4,22) y a través de sus obras realizadas, concretamente la resurrección del hijo de la viuda de Naín que motivó la proclamación de Jesús como «gran profeta» (7,16). Ahora, en la opinión de los discípulos de Emaús, se hace la síntesis de Jesús de Nazaret como «varón profeta, poderoso en obras y palabras» (24,19). Le añade, además, la nota «delante de Dios y de todo el pueblo» (24,15) que ya en otra ocasión había indicado Lucas al hablar del crecimiento de Jesús en sabiduría y gracia «delante de Dios y de los hombres» (2,52). Esta formulación de los discípulos de Emaús, en la redacción de Lucas, deja entrever, además, una comparación entre Jesús y Moisés, el gran profeta (cf. Dt 18,15). De Moisés se dirá en el libro de los Hechos de los Apóstoles, por boca del protomártir Esteban, esta misma expresión «poderoso en palabras y obras» (Act 7,22) y se concretizará su misión de libertador (λυτρωτήν) del pueblo (Act 7, 35) [30]. En el mismo discurso de Esteban se alude a un profeta, semejante a Moisés, que Dios suscitará entre el pueblo (Act 7, 37; cf. Dt 18,15).

c) El texto más importante en Lucas sobre el profetis-

[30] Esta denominación de Moisés, poderoso en palabras y obras, como λυτρωτήν del pueblo converge con la misma esperanza que tenían los discípulos en Jesús que, siendo poderoso en palabras y obras, habría de liberar (λυτροῦσθαι) a Israel (Lc 24,21); cf. CHAVASSE, *Christ and Moses*, 280; GILS, *Jésus Prophète*, 28-29.

mo de Jesús tal vez sea el que se pone en labios, no ya del pueblo, de los discípulos o del evangelista, sino de *Jesús mismo.* Es la respuesta que se da a Herodes: «Id y decid a esa raposa: yo expulso demonios y hago curaciones hoy, y las haré mañana, y al día tercero habré llegado a mi término; pues he de andar hoy, y mañana, y al día siguiente, porque no conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (13,32-33). El texto es interesante, no ya sólo por la alusión clara a Jesús como profeta, sino porque presenta la concepción de Jesús mismo sobre su profetismo. La comparación de esta concepción del profetismo de Jesús nos la facilitará la apretada redacción que Lucas ha formulado poniendo en estrecha correspondencia estos tres versículos exclusivos suyos: (13,31.32.33):

*V.*31	*V.*32	*V.*33
Algunos fariseos se le acercaron diciéndole.	Id y decid a esa raposa:	pues (πλήν)
Sal	He aquí que yo expulso demonios	conviene (δεῖ)
y marcha de aquí	y hago curaciones	que yo
	hoy,	*hoy,*
	y mañana,	*y mañana,*
	y al *tercer día*	y al *día siguiente*
	habré llegado a mi término (τελειοῦμαι).	camine (πορεύεσθαι)
porque Herodes quiere (a ti) (σε) matarte (ἀποκτεῖναι).		porque no está bien que un profeta (προφήτην) perezca (ἀπολέσθαι) fuera de *Jerusalén.*

El v.33, al mismo tiempo que muestra el sello redaccional de Lucas por el vocabulario típico de que consta [31], recoge, como elemento de síntesis, las ideas fundamentales de los dos versículos precedentes. El rasgo más claro de correspondencia entre el v.33 y el v.32 está en la alusión a las notas temporales

[31] La partícula adversativa πλήν se encuentra: Mt, cinco veces; Mc, una vez; Lc, quince veces (6,24.35; 10,11.14.20; 11,41; 12,31; 13,33; 17,1 [B S]; 18,8; 19,27; 22,21.22.42; 23,28); en Jn, ninguna. El término Ἱερουσαλήμ Mt, dos veces; Mc, ninguna; Lc, 27 veces (por el contrario Ἱεροσόλυμα Mt, once veces; Mc, diez veces; Lc, cuatro veces). El verbo δεῖ: en Mt, ocho veces; Mc, seis veces; Lc, dieciocho veces; Jn, diez veces; Act, veintidós veces. El verbo πορεύεσθαι entra de lleno en la sección del «iter lucanum» (9,51-19,44) en el que está enmarcado el versículo donde se repite con frecuencia (9,51.53.56.57; 10,38).

de la actividad de Jesús: hoy-mañana-tercer día (día siguiente). Pero la correspondencia se acentúa y se hace más iluminadora cuando la denominación de profeta (προφήτην v.33) se refiere a Jesús (σε v.31), cuando se subraya que el camino de Jesús (πορεύεσθαι v.33) se ha de llevar a término (τελειοῦμαι v.32) mediante su muerte (ἀπολέσθαι v.33) de carácter violento (ἀποκτεῖναι v.31) y en Jerusalén (v.33), como conviene (δεῖ v.33) a un profeta.

La misión de Jesús como profeta está toda ella iluminada por el verbo δεῖ (v.33), como expresión de una voluntad divina que se ha de cumplir [32], y orientada hacia Jerusalén, no como mero lugar geográfico, sino como el lugar donde ha de culminar su sacrificio [33]. De esta manera, este texto de Lucas nos da la visión clara que tenía Jesús de su vida de profeta abocada toda ella a una muerte que se ha de realizar, al igual que la de otros profetas (Lc 13,34), en la ciudad a la que ha sido enviado.

2) Testimonios implícitos

El sentido profético de Jesús se manifiesta, además, en el evangelio de Lucas por otra serie de rasgos que de una manera implícita establecen una comparación entre Jesús y otros profetas. A veces esta comparación se hace de un modo genérico, señalando la igualdad de destino de Jesús con los otros profetas, y por lo que ha de seguir él su camino hacia Jerusalén (13,33), hacia la ciudad que mata y apedrea a los que son enviados a ella (13,34). Pero otras veces el paralelismo se establece con profetas concretos como Moisés, Elías, el Bautista.

a) Jesús y Moisés

La conexión entre Jesús y Moisés es una idea que no está ausente de la tradición sinóptica. Si Moisés es considerado como el más grande profeta y se vive con la esperanza de un

[32] Con este verbo expresa Lucas la voluntad divina bajo cuyo signo se mueve la vida toda de Jesús (2,49; 4,43; 9,22; 13,33; 17,25; 19,5; 24,7.26). Para los apóstoles, discípulos y comunidad, también hay un δεῖ que expresa la voluntad de Dios sobre sus vidas (9,6.16; 12,12; 14,22; 19,21); cf. Grundmann, δεῖ, 21-25; Caba, *La oración de petición*, 36.

[33] Ernst, *Anfänge der Christologie*, 54; Caba, *La oración de petición*, 56, nota 141.

profeta semejante a él (Dt 18,15.18), cuando en los evangelios el pueblo se pregunta de un modo general si Jesús es uno de los profetas sin determinar cuál (Mt 16,14; Mc 6,15; 8,28; Lc 9,8.19), nada tiene de extraño se suponga una conexión implícita entre Jesús y Moisés [34], que sea él el nuevo profeta semejante a Moisés, al que hay que escuchar (cf. Dt 18,15). La relación entre los dos se hace más explícita en el modo de contar los sinópticos la escena de la transfiguración (Mt 17, 1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36). La alusión a la figura de Moisés está sugerida con el dato de la subida a un monte alto (Mt 17,1; Mc 9,2; Lc 9,28; cf. Ex 19,20), con la mención de la presencia de la nube (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,34; cf. Ex 19,9); llega un momento en que la figura misma de Moisés se hace presente (Mt 17,3; Mc 9,4; Lc 9,30). La conexión entre Moisés y Jesús se realiza al proclamar la voz desde la nube a Jesús como al que hay que escuchar (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 5,35; cf. Dt 18,15) [35].

Esta tradición sinóptica común adquiere sus matices propios en el evangelio de Lucas. Hay un texto en el tercer evangelio (11,20), significativo sobre el particular, especialmente si se compara con el paralelo de Mateo (12,28). Mientras que Mateo habla de una llegada del reino por arrojar Jesús los demonios con el espíritu de Dios, Lucas, aun utilizando una fuente común a Mateo, prescinde del tema del «Espíritu», tan querido por él, para quedarse con este otro rasgo: expulsar los demonios «por el dedo de Dios». El porqué de esta variante lo encuentran algunos autores en una alusión, voluntariamente pretendida, a la reacción de los magos egipcios ante los prodigios realizados por Moisés: «El dedo de Dios está aquí» (Ex 8,15) [36]. Esta referencia a Moisés está garantizada al no ser la única que se da en Lucas, sino que está respaldada por otra ocasión en que el evangelista alude claramente a él, presentando la persona de Jesús como profeta poderoso en obras y palabras (24,19), al igual que hará con Moisés en el discurso de Esteban (Act 7,22) [37].

[34] GILS, *Jésus Prophète*, 38-39.

[35] Ibid., 35; CHAVASSE, *Christ and Moses*, 248.

[36] LAMPE, *The Holy Spirit*, 172; COURROYER, *Le «doigt» de Dieu*, 483; GILS, *Jésus Prophète*, 40.

[37] Cf. supra p.67, nota 30. Esta relación entre Jesús y Moisés adquiere matices aún más marcados en el evangelio de Mateo en el que tal vez la misma división de su evangelio en cinco grandes partes, mediante expresio-

b) **Jesús y Elías**

Más relieve cobra aún en el evangelio de Lucas la relación entre *Jesús y el profeta Elías* [38]. Esto lo consigue el evangelista mediante el paralelismo elocuente de escenas, mediante algunas omisiones significativas, y, por último—el modo más claro—, mediante alusiones explícitas.

Como ejemplo de paralelismo de escenas entre la actividad de Jesús y la del profeta Elías es evidente la mencionada anteriormente entre la resurrección del hijo de la viuda de Naín (7,11-17) y la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17,8-24) [39]. Un esquema parecido a las dos escenas anteriores sigue también Lucas en la curación del epiléptico al pie de la montaña de la transfiguración. Aunque el relato es común a los tres sinópticos (Mt 17,14-21; Mc 9,14-29; Lc 9,37-43), sólo Lucas subraya el detalle de tratarse de hijo único (Lc 9,38; cf. 7,12), el rasgo de entregarlo al padre una vez curado (Lc 9,42; cf. 7,15; 1 Re 17,23) y la admiración de todos al ver la grandeza de Dios (Lc 9,43; cf. 7,16; 1 Re 17,24).

Otras escenas presenta Lucas en las que, al mismo tiempo que se deja entrever en la actuación de Jesús un recuerdo del profeta Elías, el evangelista subraya también la diferencia entre ambos. Sólo Lucas cuenta la petición que Santiago y Juan hacen a Jesús cuando atraviesan Samaria. Porque los samaritanos no han querido recibir a Jesús, los dos hijos del Zebedeo, los Boanerges, Hijos del trueno (Mc 3,17), le piden que baje fuego del cielo y destruya a aquellos que no quisieron recibirlo (Lc 9,51-56). La reacción de los discípulos recuerda aquella de Elías cuando hace descender fuego del cielo que devoró al enviado por Ocozías junto con sus cincuenta acompañantes

nes que se repiten sistemáticamente (Mt 11,1; 13,53; 19,1; 26,1-2), puede hacer referencia a los cinco libros de la nueva Ley, al igual que el Pentateuco de la Ley antigua. Jesús sería el Moisés de la Ley nueva; cf. DABECK, *Siehe, es erschienen Moses und Elias*, 175-180; VAGANAY, *Le problème synoptique*, 200; SCHNACKENBURG, *Die Erwartung*, 637; W. D. DAVIES, *The Sermon on the Mont*, 7-8; CABA, *Evangelios*, 254-256. En el evangelio de Juan saldrá de nuevo la relación entre Moisés y Jesús, pero, más que para equipararlos, para contrastarlos: «Porque la Ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vino por Jesucristo» (Jn 1,17).

[38] DABECK, *Siehe, es erschienen Moses und Elias*, 180-189.

[39] Cf. supra, c.III, p.66.

(2 Re 1,10)[40]. En el contraste entre ambas escenas aparece la diferencia entre Jesús y Elías, ya que, mientras que éste hace caer fuego del cielo, Jesús reprende a los discípulos por semejante petición (9,55).

Otra escena de Jesús, exclusiva de Lucas, está construida igualmente con rasgos que recuerdan otra del profeta Elías, pero subrayándose al mismo tiempo la diversidad entre los dos. Se trata de un ofrecimiento de seguir a Jesús, precisamente el tercero que trae Lucas (9,61-62), sumado a los otros dos casos de seguimiento (9,57-60) que presenta en común con Mateo (8,19-22). La petición del que quiere seguir a Jesús: «Te seguiré, Señor; pero déjame antes despedirme de los de mi casa» (Lc 9,61) evoca aquel otro ofrecimiento de Eliseo a Elías: «Déjame ir a abrazar a mi padre (y a mi madre), y te seguiré» (1 Re 19,20). En la respuesta de Jesús, según el evangelio de Lucas, aún siguen las evocaciones de semejanzas junto con la radical diferencia. Le dice Jesús: «Nadie que, después de haber puesto la mano sobre el arado, mire atrás es apto para el reino de Dios» (Lc 9,62); en sus palabras de respuesta entran a formar parte elementos que describen la ocupación de Eliseo cuando se ofrece a seguir a Elías: «Estaba arando con doce yuntas, una de las cuales era la suya; y pasando Elías junto a él, echóle su manto; y él, dejando los bueyes, se vino corriendo tras Elías» (1 Re 19,19-20). La diferencia fundamental está en la exigencia radical que Jesús pide a los que le han de seguir; mientras que Elías dice a Eliseo «ve y vuelve» (1 Re 19,20), Jesús no permite mirar hacia atrás una vez puesto en camino (Lc 9,62).

La conexión que Lucas establece entre Jesús y Elías está respaldada por las omisiones que se encuentran en el tercer evangelio de textos de los otros sinópticos en que se compara a Elías con el Bautista. Lucas tiene reservado al profeta Elías para que sólo proyecte luz sobre Jesús[41]. Mateo y Marcos describen al Bautista cuando aparece por primera vez en el Jordán de una manera que nos recuerda a Elías en el libro de

40 Algunos códices añaden a la petición de los discípulos en la escena contada por Lucas la mención explícita de Elías: ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν (Ta[as] Css 892 Δ W D Θ 21); cf. DABECK, *Siehe, es erschienen Moses und Elias*, 182.

41 VAGANAY, *Le problème synoptique*, 356; LAMPE, *The Lucan Portrait of Christ*, 169.

los Reyes: «Juan iba vestido de pelo de camello, llevaba un cinturón de cuero a la cintura y se alimentaba de langostas y miel silvestre» (Mt 3,4; Mc 1,6; cf. 2 Re 1,8). Lucas omite precisamente tal presentación. Igualmente, los otros dos sinópticos, después de la transfiguración de Jesús, en la bajada del monte, citan la respuesta de Jesús a los discípulos que le preguntaron por la vuelta de Elías, aludiendo al Bautista: «Yo os digo: Elías ha venido ya, y no le reconocieron; antes hicieron con él lo que quisieron» (Mt 17,12; Mc 9,13). Lucas no se hace eco de esta conversación. En un texto exclusivo de Mateo se afirma claramente del Bautista: «El es Elías, el que ha de venir» (Mt 11,14); Lucas, en cambio, que aduce el contexto de Mateo (Lc 16,16), silencia, sin embargo, una vez más la mención de Elías en referencia al Bautista [42].

Como contraste con estas omisiones de Lucas, resalta aún más el que se haga eco, sin embargo, de las veces en que otros emiten su juicio sobre Jesús creyendo que es Elías (Lc 9,8; cf. Mc 6,15; Lc 9,19; cf. Mt 16,14; Mc 8,28). Sobre todo toma más relieve la alusión explícita al profeta Elías en la escena de la sinagoga de Nazaret (Lc 4,26) [43]. Por todos los rasgos expuestos no cabe duda de que Lucas presenta la figura de Jesús en relación con la del profeta Elías. El porqué de esta predilección de Lucas en relacionar ambas figuras, es tal vez el parecido entre las notas subrayadas en el Antiguo Testamento al hablar de Elías y las notas que el evangelista subraya en la figura de Jesús y su evangelio en general [44]. El libro del Sirácida hace el panegírico de Elías y lo presenta como un fuego (Eclo 48,1b), ardiente como una antorcha en sus pala-

[42] Hay una ocasión en que Lucas presenta al Bautista en relación con Elías; el ángel anuncia a Zacarías que el hijo que le nacerá «caminará delante del Señor en el espíritu y poder de Elías para reducir los corazones de los padres a los hijos, y los rebeldes a la prudencia de los justos, a fin de preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (1,17). F. Gils, citando a L. Vaganay *(Le problème synoptique*, 302-303), cree que en esta ocasión Lucas reproduce una fuente escrita sin adaptarla a su punto de vista particular; cf. Gils, *Jésus Prophète*, 27, nota 2. Tal vez la solución sea un poco simplificada. Preferiríamos ver aquí al evangelista Lucas siendo consecuente, aun en este texto, con su punto de vista, ya que no identifica al Bautista con Elías (cf. Mt 11,14; 17,12), sino que lo pone revestido con el espíritu de Elías; nada de extraño, ya que al Bautista se le presenta a continuación como precursor que ha de «preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,17); cf. Grundmann, *Lukas*, 51.

[43] Cf. supra, c.III, p.63.

[44] Dabeck, *Siehe, es erschienen Moses und Elias*, 180-189.

bras (Eclo 48,1b), glorioso como nadie por sus prodigios (Eclo 48,4-5). Cuando el libro de los Reyes presenta al profeta, junto a lo arrollador de su celo que quema (2 Re 1,10-12) y arrasa (1 Re 18,40), pone el rasgo humano y tierno del que ayuda a la viuda necesitada no sólo proveyéndola de aceite y harina, sino devolviendo resucitado al hijo difunto (1 Re 17,8-24). Los prodigios del profeta son fruto de una petición frecuente que eleva a Yahvé (1 Re 17,20-22; 18,36-37) y su actividad, consecuencia de una acción del Espíritu de Yahvé que le conduce (1 Re 18,12) a través de su mano (1 Re 18,46), de su palabra (1 Re 17,8; 18,1; 21,17), de su ángel (1 Re 19,7; 2 Re 1,3). La figura de Jesús en el evangelio de Lucas, junto con la característica general de profeta, aparece con rasgos específicos de Elías: su palabra es fuego que quiere abrasar la tierra entera (cf. Lc 12,49), sus obras prodigiosas suscitan la aclamación de la muchedumbre (7,16). La ternura de Jesús se derrama no sólo en sus parábolas de misericordia (15,1-32), sino en sus rasgos de delicadeza con la madre viuda (7,15) o el padre afligido (9,42). En la línea y superación del profeta Elías, Jesús aparece en el tercer evangelio como el gran orante (cf. 3, 21; 6,12; 9,18.29; 11.1; 22,31-32.40-46; 23,34.46) que actúa llevado por el Espíritu (3,22; 4,1.14.18; 10,21).

c) **Jesús y el Bautista**

Junto a Moisés y Elías, un tercer personaje sirve en el evangelio de Lucas para contrastar la figura de *Jesús*, también bajo el aspecto de profeta: es *Juan el Bautista*. En la tradición sinóptica el Precursor viene presentado bajo la denominación de profeta; así, en la triple tradición se habla de la opinión que la muchedumbre se había formado de él: «Todos tienen a Juan por profeta» (Mt 21,26; Mc 11,32; Lc 20,6). Igualmente, en los textos de doble tradición aparece el aprecio de Juan como profeta, no ya por parte del pueblo, sino de Jesús mismo: «¿Qué habéis ido a ver? ¿A un hombre vestido delicadamente? Mas los que visten con molicie están en las moradas de los reyes. Pues ¿a qué habéis ido? ¿A ver un profeta? Sí, yo os digo que más que un profeta» (Mt 11,8-9; Lc 7,25-26). Esta apreciación del Bautista en textos comunes de la tradición sinóptica se continúa en textos exclusivos de Mateo, que se hace eco de la opinión de la multitud que «le tenía por profeta»

(Mt 14,5) y en un texto propio de Lucas que tiene carácter programático al enunciarse ya desde el principio: «Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo, pues irás delante del Señor para preparar sus caminos» (Lc 1,76). Pero Lucas, dentro de esta tradición común sinóptica sobre el Bautista, concretiza aún más su nota de profeta cerrándose con él una etapa y abriéndose, a partir de él, otra nueva: «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios, y cada cual ha de esforzarse por entrar en él» (16,16). Juan, que pertenece aún al Antiguo Testamento, lo clausura; Jesús instaura la nueva época del Nuevo Testamento. Según Lucas, entre Juan y Jesús hay un elemento común: los dos profetas; pero también una gran diferencia: pertenecieron a dos períodos marcadamente diversos. La presentación del Bautista como profeta, pero de una época ya pasada, fundamenta la comparación que Lucas establece entre Jesús y su precursor; al mismo tiempo que existen entre ambos grandes semejanzas, se dan también diferencias esenciales.

Las semejanzas entre estos dos profetas aparecen en el modo de estructurar Lucas la infancia de ambos y el comienzo de su actividad pública. Existe un estrecho paralelismo en la manera como aparecen en escena estos dos personajes: se comienza con un anuncio por parte de un ángel que comunica la concepción singular de los dos niños (1,5-25.26-38), sigue el relato de los nacimientos (1,57-58; 2,1-20), la circuncisión y crecimiento de ambos (1,59-80; 2,21-40). El paralelismo se continúa de alguna manera al iniciar ambos el ministerio: a Juan, hijo de Zacarías, como expresión de su vocación profética (cf. Jer 1,1-2), se le dirige la palabra de Dios en el desierto, antes de venir a predicar en la región del Jordán (3,2-3); a Jesús, hijo de José (3,23) según se creía, una vez ungido con el Espíritu (3,22a), se le dirige una palabra (3,22b) y es llevado al desierto (4,1) antes de comenzar su actividad en Galilea (4,14). Los dos están marcados como profetas por una nota de sufrimiento: Juan, encarcelado por Herodes (3,20), Jesús, rechazado por los suyos (4,29). Estas semejanzas generales en la infancia y comienzo de la vida pública de ambos profetas aún se pueden pormenorizar más en pequeños rasgos[45].

[45] R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Lc I-II* (Paris 1957); A. GEORGE, *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Luc 1-2*, en *Mélanges Bibliques*

Todo este conjunto de parecidos constituye el fondo sobre el que se hacen resaltar las grandes diferencias que matizan a cada uno de estos personajes. La pertenencia de cada uno a época diversa (cf. Lc 16,16) tal vez quede subrayada literariamente en Lucas al describir al Bautista encarcelado ya desde el comienzo del ministerio de Jesús (3,20), aunque los otros sinópticos retrasan este relato (cf. Mt 14,2.3-12.13; Mc 6,16. 17-29).

Dentro de esta diferencia radical y general entre los dos por pertenecer a dos etapas diversas, se especifican con detalle las desemejanzas que muestran la superioridad de Jesús sobre el Precursor. Estas diferencias se centran no sólo al presentar a Jesús y al Bautista, sino que se prolongan hasta afectar a los mismos personajes que les rodean. Cuando se trata de los padres de Juan, se nombra primero a Zacarías, después a Isabel (1,5), y de los dos se dice que eran justos ante Dios por observancia de los mandamientos de la Ley (1,6); aunque la oración de Zacarías es escuchada (1,13), después queda mudo por no haber creído a las palabras del ángel (1,22). Mientras que, al hablar de los personajes que están en torno a Jesús, primero se menciona a María, después a José (1,27); María es objeto del favor de Dios (1,28) y, al propio tiempo, bienaventurada por haber creído que las palabras del Señor se cumplirían (1,45).

Pero las diferencias se acentúan sobre todo en los personajes que constituyen el eje. El Bautista será grande ante Dios (1,15), estará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre (1,15b), precederá con el espíritu y poder de Elías para hacer volver los corazones de los padres a los hijos, para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto (1,16-17). De Jesús, en cambio, se dice de un modo absoluto que será grande (1,32), llamado Hijo del Altísimo (1,32), el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará eternamente sobre la casa de Jacob y su reino no tendrá fin (1,32-33). Juan nace milagrosamente de una madre estéril (1,18.36) en el ambiente confortable de una casa sacerdotal, acompañado de los parientes y amigos (1,57); su padre mismo proclama la misión del niño como precursor (1,67-79); aun siendo anunciado su

en hommage au R. P. B. RIGAUX (Gembloux 1970) 147-171; CABA, *Evangelios*, 290-293.

nacimiento en el templo (1,9), no aparece más en él ni pronuncia palabra hasta su predicación por la que anuncia una salvación futura (3,6). Por el contrario, Jesús nace también milagrosamente, pero de una madre virgen (1,27); su venida al mundo ocurre lejos de su familia, no teniendo más que a María para atenderle (2,1-7), a José (2,16) y unos pastores para visitarle (2,8-20), pero al mismo tiempo se presenta una multitud de ángeles que cantan gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad (2,13-14); su misión como salvador es anunciada primero por el ángel, como gran noticia para todo el pueblo (2,10-11), y después por la predicación del anciano Simeón, como luz para revelación de las gentes (2,32), y de Ana la profetisa, como redención de Israel (2,38); en el mismo templo pronunciará Jesús sus primeras palabras, aún de doce años, declarándose Hijo que había de estar ocupado en las cosas del Padre (2,49); su predicación será el anuncio del cumplimiento que la Escritura ha tenido en él (4,21)[46].

Al igual que las semejanzas, también las diferencias entre Jesús y el Bautista son obvias. La superioridad de Jesús sobre el Precursor la manifiesta el mismo Juan en textos que se encuentran en toda la tradición sinóptica: «Yo os bautizo en agua, pero llegando está otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de soltarle la correa de las sandalias; él os bautizará en el Espíritu Santo y fuego» (Lc 3,16; cf. Mt 3,11; Mc 1, 7-8). La superioridad de Jesús sobre el Bautista se continúa en el cuarto evangelio (1,26-27).

El porqué de haber subrayado tanto Lucas las diferencias entre Jesús y el Bautista, junto con la superioridad de aquél sobre éste, se deja entrever en pequeños rasgos que le son característicos. Sólo Lucas aduce en su evangelio la duda que se difundió entre la muchedumbre de si sería Juan el Mesías (3,15); la negación rotunda de esta opinión la presenta Lucas, no sólo por el Bautista mismo en el evangelio (3,16), sino que se repite en el libro de los Hechos en un discurso de Pablo: «Cuando Juan estaba para acabar su carrera, dijo: No soy yo el que vosotros pensáis; otro viene después de mí, a quien no soy digno de desatar el calzado» (Act 13, 25). La necesidad de subrayar la condición real de Juan y la

[46] GEORGE, *Jean-Baptiste et Jésus*, 171; CABA, *Evangelios*, 291-293.

superioridad de Jesús lo muestra la supervivencia del bautismo de Juan unos veinticinco años después de Pentecostés (Act 18, 25; 19,1-7). Sólo Lucas se hace eco de una oración que los discípulos de Juan habían recibido de su maestro (11,1), al mismo tiempo que alude, al igual que los otros sinópticos, a frecuentes ayunos (Lc 5,33; cf. Mt 9,14; Mc 2,18)[47]. El contraste entre el Bautista y Jesús le sirve a Lucas no sólo para colocar a Juan en su verdadera dimensión de profeta (1,76) del Antiguo Testamento (16,16) que prepara los caminos del Señor (1,76), sino para presentar la superioridad de Jesús, profeta (4,24) que anuncia la llegada del reino de Dios (16,16), en el que se cumple lo preanunciado previamente por los otros profetas (4,21).

3. *Significado de Jesús profeta en el conjunto del evangelio de Lucas*

Este último apartado es como la síntesis de las otras dos partes precedentemente expuestas. Esbozado el enfoque teológico de la estructura general del tercer evangelio[48] y apuntados los matices de la presentación de la figura de Jesús como profeta[49], ahora se puede captar la función que desempeña este aspecto de Jesús profeta dentro del conjunto del evangelio de Lucas.

Todo su evangelio está orientado hacia Jerusalén, no con el mero sentido de punto geográfico, sino como el lugar de cumplimiento de la misión profética de Jesús, donde se realiza su obra de salvación para todas las gentes hasta los confines de la tierra.

La presentación general de Jesús como profeta obliga a mostrarlo itinerante hacia Jerusalén, ya que, al igual que cualquier otro profeta, no puede morir fuera de esta ciudad (13,33-34). No sólo su armonía con la generalidad de los profetas ilumina la misión de Jesús que debe caminar hacia Jerusalén; también el paralelismo establecido con Moisés, Elías y el Bautista proyecta fuerte luz sobre la figura de Jesús en orden a la realización de la misión confiada. En los dos personajes, Moisés y Elías,

[47] GEORGE, *Jean-Baptiste et Jésus*, 165.
[48] Cf. supra, c.III, p.56.
[49] Cf. supra, c.III, p.59.

se recoge todo el Antiguo Testamento, la Ley y los profetas. La conversación que mantiene Jesús con estas dos figuras en la transfiguración versó, apunta Lucas, sobre «su partida que había de cumplirse en Jerusalén» (9,31). En último término, toda la Ley y los profetas están orientados hacia esa realización última, como explicó el peregrino de Emaús a aquellos dos que le acompañaban: «¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?; y comenzando por Moisés y por todos los profetas, les fue aclarando cuanto a él se refería en todas las Escrituras» (24,26-27).

Igualmente, el contraste establecido entre Jesús y el Bautista insinúa, ya desde el principio, el final de Jesús como profeta. En el marco de paralelismo riguroso que se da entre Juan y Jesús en los primeros capítulos del evangelio de Lucas, no está carente de significación el hecho de la prisión del Bautista (3,20) aun antes de comenzar Jesús su ministerio. La suerte del Precursor, ya al comienzo de la vida pública de Jesús, preanuncia también la suerte final de Jesús mismo. Al igual que en otros puntos, el paralelismo entre Juan y Jesús es el punto de partida para mostrar la superioridad de éste sobre aquél; también el final de Jesús como profeta sobrepasará el final mismo del Precursor. La suerte última de Jesús como profeta se preanuncia programáticamente en la sinagoga de Nazaret (4,29), se realiza en Jerusalén, en la ciudad hacia la cual ha estado siempre orientado, caminando hacia ella (4,30; 9,51) como profeta (13,33).

El significado, pues, de Jesús profeta está plenamente en armonía con la estructura general del tercer evangelio. En Jesús es su cualidad de profeta la que le hace subir continuamente hacia la ciudad de Jerusalén, para cumplir allí en toda su totalidad su misión redentora.

Capítulo IV

PRESENTACION DE LA FIGURA DE JESUS EN EL EVANGELIO DE JUAN

ESQUEMA

1. *Interrogante en torno a la figura de Jesús*

Todo el cuarto evangelio es fundamentalmente cristología; es una respuesta de fe en torno a la figura histórica de Jesús. La respuesta se da como solución a una interrogante que se plantea con frecuencia a lo largo del evangelio en diversidad de círculos y bajo diversidad de aspectos. La pregunta se la formulan los paganos o personas equiparadas a ellos; así, la mujer samaritana investiga, un poco sorprendida: «¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo y de él bebió él mismo, sus hijos y sus rebaños?» (4,12); los griegos que habían subido a la fiesta, para despejar de alguna manera la incógnita, se acercan a Felipe y le ruegan «queremos ver a Jesús» (12,21); el mismo Pilato, algo intimidado por lo que oía, pregunta a Jesús: «¿De dónde eres tú? (19,8-9). Con mayor insistencia aún, se hacen la pregunta sobre Jesús los que pertenecen al pueblo de Israel; algunos de Jerusalén, al ver a Jesús hablando libremente, se interrogan: «¿Será que de verdad habrán reconocido las autoridades que es el Mesías?; pero de éste sabemos de dónde viene, mas del Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde viene» (7,26-27). Los judíos le preguntan a Jesús: «¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Abrahán, que murió?; y los profetas murieron, ¿quién pre-

tendes ser?» (8,53); inquietos por la incertidumbre, le dicen: «¿Hasta cuándo vas a tenernos en la incertidumbre?; si eres el Mesías dínoslo claramente» (10,24). La interrogante se plantea igualmente a través de personas particulares; los fariseos preguntan al ciego de nacimiento: «¿Qué dices tú de ese que te abrió los ojos?» (9,17). Incluso a través de una afirmación tajante en persona cualificada, como Nicodemo, se deja entrever la necesidad de una confirmación o ulterior constatación cuando comienza su consulta: «Rabbí, sabemos que has venido como maestro de parte de Dios, pues nadie puede hacer esos milagros que tú haces si no está Dios con él» (3,2).

La problemática en torno a Jesús se presenta con frecuencia en el cuarto evangelio a partir de la denominación de Jesús como «hombre» (ἄνθρωπος) [1]. Sobre este hombre llamado Jesús (9,11) acumula el evangelista diversidad de interrogantes y formula la variedad de juicios contradictorios que se emiten sobre él. La mujer samaritana, comunicando a su vuelta del pozo que un «hombre» le había dicho cuanto ella había hecho, se pregunta: «¿No será el Mesías?» (4,29). Al paralítico, curado en sábado, le preguntan los judíos: «¿Y quién es ese hombre que te ha dicho: toma y vete?» (5,12).

Sobre este hombre se emiten las opiniones más encontradas; mientras que unas veces se dice: «No puede venir de Dios este hombre, pues no guarda el sábado» (9,16), e incluso se afirma: «Nosotros sabemos que ese hombre es pecador» (9,24), otras veces, por el contrario, no sólo se le atribuye una elocuencia como la de ningún otro hombre (7,46) u obras extraordinarias (11,47), sino que se establece una relación especial entre él y Dios: «Buscáis quitarme la vida, a mí, un hombre que os ha hablado la verdad, que oyó de Dios» (8,40). Esta relación con Dios se acentúa en alguna ocasión tanto, que no es ya sólo el haber oído de Dios lo que habla este hombre, sino que los judíos justifican su intención de querer apedrear a Jesús «porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (10,33). La

[1] D. MOLLAT, *Introduction à l'étude de la christologie de Saint Jean*. Ad usum alumnorum (Roma 1970) 17-31; I. DE LA POTTERIE, *Gesù Verità* (Torino 1973) 181-184. Mientras que los sinópticos utilizan pocas veces esta denominación de «hombre» dicha de Jesús, y ordinariamente con un sentido general (Mt 11,19; Lc 7,34; 23,4.6.14)—a excepción de Mc 15,39, que encierra una confesión de fe—, el cuarto evangelio, por el contrario, la usa con frecuencia (4,29; 5,12; 7,46; 8,40; 9,11.16.24; 10,33; 11,47.50; 16,21; 18,14.17.29; 19,5).

realidad de la relación de este hombre con Dios, más aún, su identidad con él, tal vez fundamenta para el evangelista el llamar profecía las palabras del sumo sacerdote Caifás: «Os conviene que un hombre muera por el pueblo y no perezca así toda la nación» (11,50; cf. 18,14). Recogiendo todo el sentido enigmático y misterioso del «hombre llamado Jesús» (9, 11), el evangelista le adjunta el pronombre «*este* hombre» (9, 24; 18,17.29) y, sobre todo, le presenta al pueblo proclamándole solemnemente: «Ahí tenéis al hombre» (19,5).

Las preguntas que se hacen sobre este hombre llamado Jesús revisten diversos aspectos, diversos títulos: Hijo del hombre, Cristo, Hijo de Dios. Cada uno de ellos encierra una faceta de su misterio. El ciego de nacimiento, cuando es preguntado por Jesús ¿«Crees en el Hijo del hombre?», responde a su vez con otra pregunta: «¿Quién es, Señor, para que crea en él?» (9,35). La misma interrogante se plantea la muchedumbre: «¿Quién es ese Hijo del hombre?» (12,34). Bajo la denominación de Mesías, Cristo, propone la samaritana su duda sobre Jesús: «¿Será él el Mesías?» (4,29); también entre la multitud que asistía a la fiesta de los Tabernáculos, mientras que unos decían: «Este es el Mesías», otros replicaban: «¿Acaso el Mesías puede venir de Galilea?» (7,41); los mismos dirigentes judíos indagan desconcertados: «¿Hasta cuándo vas a tenernos en la incertidumbre? Si eres el Mesías dínoslo claramente» (10,24). Finalmente, la afirmación clara de Jesús sobre su filiación divina desencadena por parte de los judíos una acusación de blasfemia y, por tanto, en último término, una interrogante sobre Jesús: «¿De aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo decís vosotros: Blasfemas, porque dije: Soy Hijo de Dios?» (10,36). Todas estas preguntas sobre el hombre llamado Jesús, en diversos círculos de personas y bajo diversos aspectos, muestran claramente cómo es central en el cuarto evangelio el interrogante: ¿Quién es Jesús?

2. *La respuesta cristológica del evangelio de Juan*

Si el cuarto evangelio subraya de una manera especial la pregunta sobre Jesús, no es para dejarla pendiente o como en el vacío, sino para ponerse como meta última el contestarla. El mismo evangelista concretará su finalidad al componer su

evangelio: «para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios» (20,31). El modo de abordar esta tarea reviste diversidad de modalidades, ya que la respuesta se da no sólo a través de expresiones claras y explícitas, sino también mediante recursos que implícitamente dejan entrever toda una concepción particular sobre la figura de Jesús.

a) Respuesta implícita del evangelista

Sin que tenga una formulación abierta, el cuarto evangelio presenta la figura de Jesús en el centro no sólo del mundo judaico, sino en el centro de un interés universal válido para todos los hombres.

1) Para mostrar el puesto que Jesús ocupa en el *pueblo de Israel* se utilizan dos procedimientos que acaparan la religiosidad judaica: la Sagrada Escritura y el culto.

A lo largo de todo el cuarto evangelio Jesús es presentado como el centro en el que converge toda la Sagrada Escritura [2]. Ya desde el comienzo, se habla de Jesús, hijo de José de Nazaret, como la persona «de quien escribió Moisés en la Ley y los Profetas» (1,45). Esta afirmación, que en un principio la dice Felipe a Natanael (cf. 1,45), más adelante se encuentra de alguna manera en labios de Jesús cuando discute con los judíos: «Escudriñad las Escrituras, ya que en ellas creéis tener la vida eterna, pues ellas dan testimonio de mí» (5,39), aludiendo incluso al testimonio de Moisés: «Si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él» (5,46). Si Jesús constituye el centro de las Escrituras, es, en primer lugar, porque mucho de lo realizado por él, ya estaba preanunciado [3]. Así, hay diversidad de datos que constituyen el engranaje de la vida de Jesús y que el cuarto evangelio presenta como contenidos en las Escrituras: la entrada mesiánica en Jerusalén (12, 12-16) la captaron los discípulos, una vez glorificado Jesús, al recordar que estas cosas estaban escritas de él (12,16; cf. Is 40, 9; Zac 9,9); se echan suertes sobre la túnica, «a fin de que se cumpliera la Escritura: Se dividieron mis vestidos y sobre mi túnica echaron suertes» (19,24; cf. Sal 21,19); la lanzada en el

[2] D. Mollat, *La divinité du Christ d'après Saint Jean:* LumVie 9 (1953) 101-134; cf. p.103. En el desarrollo de este tema seguiremos muy de cerca el sugestivo artículo de D. Mollat.

[3] Ibid., 104.

costado se realizó para que se cumpliera el «no romperéis ni uno de sus huesos» (19,36; cf. Ex 12,46; Núm 9,12) o aquella otra Escritura «mirarán al que traspasaron» (19,37; cf. Zac 12, 10); la misma fe en la resurrección de Jesús se conexiona con la Escritura «según la cual, era preciso que él resucitara de entre los muertos» (20,9) [4].

Pero, además, Jesús constituye el centro de las Escrituras porque personajes y acontecimientos que constituyen su eje están vinculados con Jesús como esbozos de su figura y obra [5]. Así están relacionados con Jesús los tres grandes patriarcas en el cuarto evangelio: Abrahán, de quien dice Jesús que «se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró» (8,56) [6], aun afirmando existir él antes que Abrahán llegase a ser (8, 58) [7]; Isaac viene evocado en la conversación de Jesús con Nicodemo: «Dios amó tanto al mundo que le dio su unigénito Hijo» (3,16) [8]; la figura de Jacob está insinuada de un modo implícito en las palabras de Jesús a Natanael: «Veréis abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» (1,51; cf. Gén 28,12) y de una manera clara y abierta en las palabras de la samaritana a Jesús: «¿Acaso eres

[4] El preanuncio de las Escrituras sobre la resurrección de Jesús es una idea de la que se hace eco la formulación primitiva del credo (cf. 1 Cor 15,4) y se encuentra repetidas veces en el evangelio de Lucas (24,7.26.44-46). Cita concreta de la Escritura no se alude en los textos antes mencionados. Tal vez se considere el Antiguo Testamento como un todo unitario y la resurrección de Jesús como un cumplimiento de las promesas de salvación en su totalidad; cf. J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Ein bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1-11* (Stuttgart 1966) 35-36; ID., *Das Zeugnis für die Auferstehung Christi in 1 Kor 15,3-8:* BibKir 22 (1967) 2-3.

[5] MOLLAT, *La divinité du Christ*, 104-108.

[6] Esta alegría de Abrahán algunos la hacen derivar de Gén 17,17; cf. BARRETT, *John*, 291; LEAL, *Juan*, 452-453. Westcott pone esta visión de Abrahán en la misteriosa visión de Gén 15,8ss en la que, según una tradición judía (*'Bereshith R'*. 44), vio toda la historia de sus descendientes; cf. WESTCOTT, *John*, 140. La carta a los Hebreos habla de una visión desde lejos, por la fe, del objeto de las promesas (Heb 11,13).

[7] En la expresión del evangelista no sólo se subraya una preexistencia, sino la diferencia entre el que es (ἐγὼ εἰμί) y el que llega a ser (γενέσθαι), «entre lo creado y lo increado, entre lo temporal y lo eterno»; cf. WESTCOTT, *John*, 140. De esta preexistencia se habla ya al principio (1,1) con el mismo contraste entre el que es y lo que comienza a ser (1,1.3); cf. LEAL, *Juan*, 302.

[8] Recuerda el texto de Gén 22,2: «Coge a tu hijo, a tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac... y ofrécemelo». Entre los dos textos hay algunas semejanzas: Hijo (τὸν υἱόν: Jn-Gén), el unigénito (τὸν μονογενῆ: Jn)—el amado (τὸν ἀγαπητόν: Gén), amó Dios al mundo (ἠγάπησεν: Jn)—a quien amas (ἠγάπησας: Gén), entregó (ἔδωκεν: Jn)—ofrécelo (ἀνένεγκε αὐτὸν ἐκεῖ: Gén).

tú más grande que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo y de él bebió él mismo, sus hijos y sus rebaños?» (4,12)[9]. La persona de Moisés viene aludida en el cuarto evangelio más que ninguna otra del Antiguo Testamento[10]; pero su obra y persona está completamente subordinada a la de Jesús, ya que «la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vino por Jesucristo» (1,17); Moisés mismo escribió sobre Jesús (5,46) y, por tanto, se convertirá en acusador de los que no creyeron en sus palabras (5,47).

Junto con los personajes del Antiguo Testamento, son recordados en el cuarto evangelio sucesos importantes de la vida del pueblo de Israel con una relación, a veces clara y explícita, con acontecimientos de la vida de Jesús. La serpiente de bronce que Moisés puso en un asta en el desierto (Núm 21,8-9) prefigura a Cristo en cruz, porque, «a la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en él tenga la vida eterna» (3,14-15); el maná que alimentó al pueblo en el desierto (Ex 16,1-18) se relaciona con el pan verdadero del cielo que da el Padre (6,32-33); el agua que brotó de la roca saciando la sed del pueblo (Ex 17, 1-7) está insinuada en los torrentes de agua viva que brotarán y saciarán a los que vengan a Jesús y, creyendo, beban en él (cf. 7,37-38); la columna de fuego que guió a los israelitas iluminándolos por el desierto (Núm 9,15-23) está apropiada por Jesús al decir de sí «yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida» (8,12). Si el pueblo de Israel es comparado con frecuencia en la Escritura con un rebaño conducido por su pastor (Ez 34), el cuarto evangelio hablará de Jesús como el buen pastor (10,11); los otros pastores que precedieron fueron sólo esbozos del verdadero pastor[11]. Si la casa de Israel es llamada por los profetas «viña» (Is 5,1-7), Jesús se denominará a sí mismo

[9] Para la herencia de este pozo como donación de Jacob, se usa una tradición independiente del Antiguo Testamento; cf. Westcott, *John*, 70.

[10] Se encuentra mencionado unas doce veces (1,17.45; 3,14; 5,45.46; 6,32; 7,19.22.23; 8,5; 9,28.29). T. F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel*: Studies in Biblical Theology 40 (London 1963).

[11] La expresión griega ὁ ποιμὴν ὁ καλός habría que traducirla exactamente: «el pastor el bueno», bueno por antonomasia. El pensamiento va, por consiguiente, hacia Jesús, pero en contraposición de otros que sólo parcial e imperfectamente habían sido pastores; cf. Westcott, *John*, 154.

«la viña, la verdadera» (15,1-8), en contraposición a la otra viña que había sido escasa en fruto, produciendo la desilusión del dueño (Is 5,3-6). Si para los israelitas el cordero de pascua que comían cada año les recordaba la liberación de la esclavitud en Egipto (Ex 12,1-14), para el cuarto evangelio es Jesús «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29).

Pero, además de este procedimiento que sigue el cuarto evangelista de utilizar la Escritura para presentar a Jesús como centro del pueblo de Israel, emplea también este otro medio: *el culto judío;* todo él está orientado hacia Jesús [12]. El método seguido para poner de relieve esta idea es la estructura litúrgica que tiene el cuarto evangelio [13]. Gira en torno a las fiestas: tres fiestas de Pascua (2,13; 6,4; 11,55), una fiesta no precisada (5,1), una fiesta de los Tabernáculos (7,2) y otra fiesta de la Dedicación (10,22). Estas fiestas no son sólo el cuadro en el que se insertan hechos y palabras de Jesús, sino que con frecuencia toman de él su sentido. Así, la curación del paralítico de la piscina de Betesda (5,1-15) toma su significación del día de sábado en que sucede (5,10), como aparece en el discurso que sigue (5,17-47); la curación del paralítico constituye una manifestación del poder vivificador del Hijo (5,21) que actúa aun en sábado (5,16-17).

Lo que se encuadra en torno a la fiesta de los Tabernáculos (7,2) adquiere un matiz especial del significado mismo de la fiesta. En esta ocasión tenía lugar, en medio de la alegría universal del pueblo y profusión de luces en el atrio, la procesión con el agua desde la piscina de Siloé, en recuerdo de los raudales que brotaron de la roca en el desierto (Ex 17, 1-7; Dt 8,15) [14]. En este contexto adquieren mayor sentido las palabras de Jesús sobre el agua: «Quien tenga sed venga a mí, y beba quien cree en mí; según dice la Escritura, ríos de agua viva manarán de su seno» (7,37-38), así como la mención de la alegría de Abrahán (8,56), la proclamación de Jesús como luz del mundo (8,12) seguida después, como comprobación, de la curación del ciego de nacimiento (9,1-41).

La fiesta de la Dedicación, junto con la dedicación del

12 MOLLAT, *La divinité du Christ,* 108-111.
13 ID., *Jean,* 1395; CABA, *Evangelios,* 307-308.
14 DE VAUX, *Instituciones,* 622-630; LEAL, *Juan,* 435.

templo después de la profanación de Antíoco Epifanes, celebraba también la liberación del pueblo obtenida por los Macabeos (1 Mac 4,52-59)[15]. Fue en esta fiesta (10,22) cuando el sumo sacerdote Caifás afirmó, refiriéndose a Jesús: «Conviene que muera un hombre por todo el pueblo y no perezca toda la nación» (11,50). Será la muerte de Jesús la que dará a esta fiesta de liberación política y religiosa su verdadero *significado*[16]*; por eso, el mismo evangelista interpreta* las palabras del pontífice como proféticas, ya que «Jesús había de morir por el pueblo, y no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno a todos los hijos de Dios que están dispersos» (11,51-52).

La fiesta de la Pascua es la que está más unida a Jesús en el cuarto evangelio, no sólo por el mayor número de fiestas aludidas, sino también por los acontecimientos mismos de la vida de Jesús realizados en ellas. En una primera fiesta (2,13), se realiza en Jerusalén la purificación del templo mediante la expulsión de los mercaderes (2,13-17); en esta ocasión se preanuncia una purificación, aún mayor, ya que Jesús se constituirá en templo nuevo y víctima del templo. Se verificará así la verdadera pascua una vez que, destruido el templo de su cuerpo, lo vuelva a reedificar al resucitar de entre los muertos (2,19-22). En una segunda fiesta de Pascua (6,4) tiene lugar la multiplicación de los panes (6,1-15) y, a continuación, el discurso eucarístico (6,26-65). El nuevo pan que Jesús promete, «el pan vivo bajado del cielo», «mi carne para la vida del mundo» (6,51), es el alimento de la nueva Pascua, el maná del nuevo Exodo[17].

La mención de la tercera Pascua (11,55; 19,14) está íntimamente ligada con los acontecimientos finales de la vida de Jesús que tienen lugar en ella[18]. La muerte de Jesús sucede el día de «preparación de la Pascua» (19,14.31), día en que se debía comer el cordero pascual; se concretiza la hora de la condena de Jesús, «alrededor de la hora sexta» (19,14), hora en que comenzaba verdaderamente la fiesta de la Pascua; cuando, según la costumbre judía, debía desaparecer de las casas todo pan fermentado para dar paso a los ázimos de la

[15] DE VAUX, *Instituciones*, 640-645.
[16] MOLLAT, *La divinité du Christ*, 109.
[17] Ibid., 110.
[18] Ibid.

Pascua. Después de muerto Jesús, no se le quebrarán las piernas (19,33) para que se cumpliera así el rito del cordero pascual al que no se le podía quebrantar ninguno de los huesos (19,36; cf. Ex 12,46; Núm 9,12). Para el cuarto evangelio, pues, Jesús es el verdadero cordero (cf. 1,29); con su muerte y sacrificio comienza la nueva Pascua, esbozada como en sombra y figura en la pascua antigua.

Así, al presentar el cuarto evangelista la figura de Jesús como centro al que todo el culto judío va orientado, y al presentarla como punto de convergencia en el que toda la Escritura confluye, muestra, de un modo implícito, la persona de Jesús como el centro de todo el mundo judaico.

2) Pero la figura de Jesús en el cuarto evangelio no queda circunscrita a un único pueblo, aunque sea el pueblo que recibió la promesa; se presenta con caracteres de *universalidad* que pueden interesar a todos los hombres. En Juan se rompe la distinción entre «el pueblo» y los que no pertenecen a él, para hablar simplemente al «mundo» y a los hombres [19].

En el cuarto evangelio se encuentran expresiones que tienen resonancia en todos, porque todos necesitan su contenido y significado. De Jesús se afirman en identidad expresiones como luz (8,12), camino (14,6), pan (6,35.41), verdad, vida (14,6), matizando así la afirmación más general, evocadora del Antiguo Testamento, que de él se dice: «Yo soy» (8,24.28; 13,19) [20]. Pero si de Jesús se proclaman tales afirmaciones, no es para quedarse aisladamente en su ser divino con el sentido griego de esencia separada; eso que en Jesús se da, se muestra con un carácter funcional en su relación con los hombres [21]: él es luz del mundo, de manera que el que le siga no andará en tinieblas, sino que tendrá luz de vida (8,12); él es pan de vida, de modo que el que venga a él ya no tendrá más hambre (6,35); él es el camino, porque los que van al

19 DUPONT, *Essais sur la Christologie*, 95; MUSSNER, ΖΩΗ, 81; MOLLAT, *La divinité du Christ*, 111-115.

20 E. SCHWEIZER, *Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der Johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des Vierten Evangeliums* (Gottingen 1939); H. ZIMMERMANN, *Das absolute* ἐγώ εἰμι *als die neutestamentliche Offenbarungsformel:* BZ 4 (1960) 54-69; A. HAJDUK, *Ego eimi bei Jesus und seine Messianität:* ComViat (1963) 55-60; A. FEUILLET, *Les ego eimi christologiques du Quatrième Évangile:* RScRel 54 (1966) 5-22.213-240.

21 LA POTTERIE, *Gesù Verità*, 131.

Padre van por él (14,6); él es la verdad, porque, conociéndole a él, se conoce también al Padre, que se ha revelado en él (14,6.7); él es la vida que perdura en el que cree en él, de forma que, aun muriendo, viva (11,25-26). Todo el ser de Jesús, esencialmente revelador, está proyectado a los hombres, y en función de ellos, para llevarlos al Padre: porque es luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre (1,9); si es pan bajado del cielo, es para que el que lo coma no muera (6,48-51); si tiene recibida la vida del Padre (5,26) e incluso es la vida (14,6), es para comunicarla y vivificar a los que él quiere (5,21). Esta identidad de Jesús con la luz (8,12; 9,5), con el pan de vida (6,48), con la vida misma (11, 25; 14,6), y esta misión iluminadora, reveladora, vivificadora de los hombres, el cuarto evangelio la deja gráficamente confirmada al presentar unidas semejantes afirmaciones de Jesús como luz, pan y vida con la comunicación de luz que da al ciego de nacimiento (9,1-41), con la multiplicación del pan que proporciona a la muchedumbre hambrienta (6,1-15), con la vida que devuelve al que llevaba ya cuatro días en el sepulcro (11,1-45).

Todo esto que Jesús es y significa para todos los hombres, en un sentido de universalidad, puede ser sintetizado en la proclamación solemne que el cuarto evangelio pone precisamente en boca de los samaritanos: «Nosotros mismos hemos oído y conocido que éste es verdaderamente el salvador del mundo» (4,42) [22].

b) Respuesta explícita del evangelista

Esta presentación implícita que el cuarto evangelio hace de la figura de Jesús como centro del pueblo judaico por su relación con la Escritura y el culto, y además como personaje de resonancia universal por su proyección a todos los hombres, subraya aún más el misterio sobre la persona de Jesús y acrecienta el interés por conocer la dimensión exacta de su figura: ¿Quién es Jesús? [23] A este interrogante el evangelista da también su respuesta clara y explícita mediante diversos aspectos que definen con precisión la persona de Jesús.

[22] DUPONT, *Essais sur la Christologie*, 102; MUSSNER, ZΩH, 186.
[23] Cf. supra, c.IV, p.80.

1) El enviado del Padre

Es una faceta de Jesús frecuente en el cuarto evangelio [24]. Mientras que en los sinópticos la denominación de Jesús como el enviado [25], y del Padre como el que envía [26], es infrecuente, en el cuarto evangelio, por el contrario, la expresión «el que me envió», aplicada al Padre, es tan usual [27] que llega a ser un sustitutivo del término «Padre» [28], y la aplicación a Jesús de su realidad de «enviado» es la manera normal de expresar su misión [29]. La afirmación de semejante envío se encuentra siempre en labios de Jesús y expuesta ante toda clase de personas: ante la muchedumbre (6,29.38.39.44.57; 7,28.29; 8,16.18. 26.29; 11,42; 12,44.45.49), ante los judíos (5,23.24.30.36.38; 7,16.33; 10,36), en coloquio privado con Nicodemo (3,17) y con los discípulos (4,34; 9,4; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5; 17,3.8.18. 21.23.25; 20,21). No tiene nada de extraño semejante publicidad ya que, además de las palabras de Jesús, son sus mismas obras las que testimonian su envío del Padre (5,36).

Con todo, la sola afirmación de ser Jesús «enviado» no nos da la dimensión de su figura, ya que también son «enviados» los profetas en el Antiguo Testamento, como Moisés (Ex 3,10), Isaías (6,8), Jeremías (1,5-7), Ezequiel (2,3). Del mismo Bautista dice el cuarto evangelio: «Fue un hombre enviado por

[24] Se alude unas cuarenta veces a este envío de Jesús y se utilizan dos verbos principalmente: πέμπω (4,34; 5,23.24.30.37; 6,38.39.44; 7,16.28.33; 8,16.18.26.29; 9,4; 12,44.45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5) y ἀποστέλλω (3,17; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21); cf. E. Haenchen, *«Der Vater, der mich gesandt hat»*: NTS 9 (1962-63) 208-216.

[25] De Jesús como «enviado» se habla dos veces (Mt 15,24; Lc 4,43). El uso de la pasiva en estos dos casos deja entrever la acción de Dios que envía.

[26] Del envío que hace el Padre se trata en Mt 10,40; Mc 9,37; Lc 9,48; 10,16. En la parábola de los viñadores homicidas se habla también del «envío» que el Padre hace del Hijo (Mt 21,37; Mc 12,6; Lc 20,13).

[27] Se habla expresamente de Dios o del Padre que envía: 3,17; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21. Como forma ya consagrada se dice del Padre «el que me envió» (ὁ πέμψας με: 5,37; 6,44; 8,16.18; 12,49; 14,24).

[28] Así en 4,34; 5,30; 6,38.39; 7,16.28.33; 8,26.29; 9,4; 12,44.45; 13,20; 15,21; 16,5.

[29] A veces se especifica el objeto y finalidad de la misión misma de Jesús: no juzgar al mundo, sino que el mundo se salve por él (3,17); no perder nada de lo que se le ha dado, sino resucitarlo en el último día (6,39); una misión reveladora (12,49).

Dios, cuyo nombre era Juan» (1,6). Sin embargo, hay una diferencia radical entre estos enviados y Jesús [30]. Los profetas viven como uno de tantos hasta un momento determinado en que se les dirige la palabra del Señor que les llama para una misión especial (cf. Ex 3,1-4; Is 6,1-13; Jer 1,1-10; Ez 2,1-9; Lc 3,1-3); cuando el profeta toma conciencia de su misión, presenta al Señor la dificultad que le atenaza: Moisés, su defecto para hablar (Ex 3,11; 4,10); Isaías, su condición de hombre de labios impuros (Is 6,5); Jeremías, su inexperiencia y poca edad (Jer 1,6); Ezequiel es abordado previamente antes que exponga su dificultad: «No les temas ni tengas miedo a sus palabras, aunque te sean cardos y zarzas y habites en medio de escorpiones» (Ez 2,6); el mismo Bautista hablará convencido de su realidad íntima de precursor en relación con aquel a quien preanuncia: «No soy digno de desatar la correa de su sandalia» (Jn 1,27) y confesará en el momento de realizar su misión: «Yo tengo necesidad de ser bautizado por ti» (Mt 3, 14). A pesar de las dificultades existentes, estos hombres son lanzados, con la ayuda del Señor (cf. Ex 3,12; Is 6,67; Jer 1, 7-8; Ez 2,8-9; Lc 1,66), a llevar en su misión el mensaje del Señor (cf. Ex 3,15-16; Is 6,9-10; Jer 1,9; Ez 2,7; Lc 3,3-6). Jesús, como enviado del Padre, no tiene un momento determinado en que se le comunique la misión; su misión misma le define y se confunde con su propio ser [31]. No es Jesús el que en un momento concreto toma conciencia de su misión, sino que es el pueblo el que ha de tener conciencia de ella al manifestarse Jesús a Israel; para esto vino Juan bautizando en agua (cf. Jn 1,31).

En Jesús no se da ninguna manifestación de limitación para cumplir su misión. Al llevarla a término no es sólo un mensaje lo que ha de comunicar; el mismo hecho de ser enviado es algo que ha de transmitir y, al mismo tiempo, es algo que hay que creer y aceptar (6,29; 17,8.25). Por eso Jesús pide al Padre, para que los que le rodean (11,42), e incluso el mundo entero, crean que él ha sido enviado (17,21).

Para cumplir esta misión, vino Jesús al mundo saliendo del Padre y, una vez cumplida, volverá de nuevo al Padre (16,28). Esta faceta de Jesús que sale de Dios y, tras el período

30 MOLLAT, *La divinité du Christ*, 116.
31 Ibid.

de su misión, vuelve a él, está aún más desentrañada en otra denominación, que, aun siendo común con los sinópticos, en el cuarto evangelio adquiere características especiales: Jesús, Hijo del hombre.

2) Hijo del hombre

Esta expresión, aplicada a Jesús, es también frecuente en el cuarto evangelio [32], aunque no siempre con la misma matización. Unas veces recoge la doble nota de salida del cielo y vuelta a él (1,51; 3,13; 6,62) [33]; otras, un sentido de elevación del Hijo del hombre (3,14; 8,28; 12,32-34); otras, de glorificación (12,23; 13,31) o de actividad sellada con poder (5,27; 6,27.53). En dos ocasiones se alude al Hijo del hombre en una forma interrogativa (9,35;12,34).

Respecto a la expresión *Hijo del hombre*, en el cuarto evangelio se mantiene, como en los sinópticos, un uso reservado a la persona de Jesús; no sólo se afirma de él, sino que sólo la usa él [34]. En cambio, no hay reserva al utilizarlo; se proclama abiertamente ante la muchedumbre (6,27.53.62; 12, 34), ante los judíos (5,27; 8,28), en conversación privada con Nicodemo (3,13.14), con el ciego de nacimiento (9,35), con los discípulos (1,51; 12,23; 13,31). En cuanto al contenido de la denominación Hijo del hombre, sí hay facetas que se ponen muy de relieve en el cuarto evangelio, a diferencia de los otros evangelios. Mientras que en los sinópticos rara vez se alude al origen celeste del Hijo del hombre (cf. Mc 14,62 par.), se

[32] Se utiliza trece veces: 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34²; 13,31; cf. S. Shulz, *Untersuchungen zur Menschensohnchristologie im Johannesevangelium* (Göttingen 1957); R. Schnackenburg, *Der Menschensohn im Johannesevangelium:* NTS 11 (1964-65) 123-137; F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man:* Biblioteca de sciencie religiose 14 (Roma 1976).

[33] En 1,51, donde se hace alusión al sueño de Jacob (Gén 28,12), no se trata propiamente de la bajada y subida del Hijo del hombre, sino de los ángeles que sobre el Hijo del hombre unen cielo y tierra, los dos extremos de la salida y subida del Hijo del hombre.

[34] Nos referimos ahora sólo a los evangelios. Prescindimos de las veces que aparece la expresión Hijo del hombre en el Apocalipsis (1,13; 14,14), al igual que de la única vez que sale en el libro de los Hechos de los Apóstoles (7,56). En el cuarto evangelio, una vez se pone la expresión en una pregunta de la muchedumbre: «¿Cómo dices tú que el Hijo del hombre ha de ser levantado? ¿Quién es ese Hijo del hombre?» (12,34); pero es en clara referencia al dicho anterior de Jesús (12,32) en el que, aunque no se explicita, la denominación «Hijo del hombre» está sugerida por asociación con la idea de ser levantado en alto (cf. 3,14; 8,28).

subraya en ellos su conexión con la pasión bajo un aspecto doloroso y humillante (cf. Mc 8,31 par.; 9,31 par.; 10,33-34 par.), se presenta su poder actual sobre los pecados (Mc 2, 10-11 par.) o sobre el sábado (Mc 2,27-28 par.) y se apunta a un poder futuro de juicio escatológico (Mt 19,28) [35], en el cuarto evangelio, por el contrario, son otros los matices que cobran relieve. Juan insiste en el origen celeste de Jesús y esto, no sólo con expresiones generales (6,38; 8,14.23; 16,28), sino en referencia a la denominación concreta de Hijo del hombre que ha bajado del cielo (3,13) donde estaba antes (6,62) y que dará un pan bajado del cielo (6,27.41), porque ese pan es el mismo Hijo del hombre (6,53) bajado de allá. Juan, al igual que los sinópticos, relaciona el Hijo del hombre con la pasión, pero el cuarto evangelio lo hace, no bajo el aspecto de sufrimiento, dolor, humillación, muerte, sino bajo la faceta de elevación de Jesús en la cruz (3,14; 8,28; 12,32-34) [36]. El poder de juicio del Hijo del hombre no está circunscrito en el cuarto evangelio a un estadio final; este poder comienza ya en el presente: quien oye sus palabras tiene en sí la vida y no es juzgado (5,24), ya que el Hijo del hombre da la vida (6,27.53) que tiene en sí (5,26) y tiene, además, el poder de juicio (5,27) [37].

A pesar de este contenido de la denominación Hijo del hombre, aún permanece un misterio y se puede preguntar, como lo hacen en el cuarto evangelio el ciego de nacimiento (9,35) o la misma muchedumbre: «¿Quién es este Hijo del hombre?» (12,34). La explicación clara se da cuando Juan de-

[35] El estudio del contenido de la denominación Hijo del hombre en los sinópticos, cf. c.VI, p.175.

[36] Las tres veces usa el mismo verbo ὑψόω. Siempre que Juan emplea este verbo es en referencia a la elevación del Hijo del hombre, a excepción de la mención que se hace del levantar Moisés la serpiente de bronce en el desierto (3,14); pero aun este levantar la serpiente está unido con la elevación del Hijo del hombre. El sentido de este verbo no es de una mera elevación material, incluye un sentido de exaltación; así se utiliza este mismo verbo en los Hechos de los Apóstoles para hablar de la ascensión de Jesús (Act 2,33) y su glorificación definitiva (Act 5,31); cf. A. Vergote, *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile:* ETL 28 (1952) 5-23, cf. p.6-10. Una confirmación de este sentido de exaltación del Hijo del hombre al ser levantado en la cruz es la idea de glorificación que Juan atribuye al Hijo del hombre al comienzo de la pasión (13,31; 17,1).

[37] Schnackenburg, *Cristología*, 369-370; Blank, *Krisis*, 120-134.158-164; S. Cipriani, *Il «Giudizio» in San Giovanni*, en *San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica* (Brescia 1964) 161-185.

termina la finalidad que tiene en la composición de su evangelio. Esta finalidad la deja entrever por primera vez cuando expresa el resultado que tuvieron los signos realizados por Jesús: «Aunque había hecho tan grandes milagros en medio de ellos, no creían en él» (12,37); a pesar de la posibilidad que tenían los signos de originar la fe en Jesús, esta fe no se dio. En esta ocasión no explicita Juan el contenido de esta fe. Al terminar su evangelio concretará el objeto de esta fe, intentando suscitar una vez más el poder operativo de los signos realizados: «Estos fueron escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios» (20,31). Son dos los aspectos que presenta de Jesús: el Cristo, el Hijo de Dios. Cada una de estas dos facetas no están desconectadas de la expresión Hijo del hombre en la redacción del cuarto evangelio. Se une el título Hijo del hombre con el título Mesías en la pregunta que hace la muchedumbre: «Nosotros sabemos por la Ley que el *Mesías* permanece para siempre, ¿cómo, pues, dices tú que el *Hijo del hombre* ha de ser levantado?» (12,34). Se une igualmente con el título Hijo de Dios; en las palabras de defensa propia que tiene Jesús ante los judíos por haber curado al paralítico de la piscina, les dice: «Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al *Hijo* tener vida en sí mismo, y le dio poder de juzgar, por cuanto él es el *Hijo del hombre*» (5,26-27).

Veremos, pues, a continuación estos dos títulos que Juan atribuye a Jesús: Cristo, Hijo de Dios. Ellos serán la explicación suprema del misterio de su persona.

3) Cristo

El término mismo, en su doble formulación de Mesías o Cristo, se encuentra unas veintidós veces en el cuarto evangelio y con diversidad de aplicaciones [38].

Unas veces se usa el término «Cristo» para negarlo del Bautista (1,20.25; 3,28); otras, aludiendo al Mesías esperado, en un sentido general (4,25; 7,27.31.41.42; 12,34). Para apli-

[38] Se encuentra en 1,17.20.25.41²; 3,28; 4,25².29; 7,26.27.31.41².42; 9,22; 10,24; 11,27; 12,34; 17,3; 20,31; cf. R. Schnackenburg, *Die Messiasfrage im Johannesevangelium*, en *Neutestamentliche Aufsätze*. Festschrift J. Schmid (Regensburg 1963) 240-264; S. Sabugal, Χριστός. *Investigación exegética sobre la cristología joanea* (Barcelona 1972).

carlo a Jesús se utiliza unas doce veces, o negándolo de él según la opinión de los judíos (9,22), o en sentido de pregunta por parte de la samaritana (4,29), de la muchedumbre (7,26) e incluso de los judíos (10,24). Con un sentido de confusión lo afirman la muchedumbre (7,41), los discípulos (1,41), la hermana de Lázaro, Marta (11,27) o el mismo evangelista (1,17; 17,3; 20,31)[39]. La manifestación abierta del mesianismo de Jesús procediendo de sus mismos labios se encuentra una vez en la redacción del cuarto evangelio como afirmación clara que responde a la insinuación de la mujer samaritana: «Yo sé que el Mesías, el que se llama Cristo, está para venir...; díjole Jesús: Yo soy, el que habla contigo» (4,25-26). Esta revelación de Jesús como el Mesías, hecha a la samaritana, está elaborada cuidadosamente por el evangelista. Toda la escena (4,1-26) tiene una orientación cristológica encaminada a precisar quién es Jesús. La escena se abre con una interrogante puesta por el mismo Jesús: «Si conocieras el don de Dios y *quién es el que te dice* dame de beber, tú le pedirías a él...» (4,10). El coloquio con la mujer se cierra casi con las mismas palabras con que se había iniciado, pero ya como confesión reveladora de Jesús: «Yo *soy, el que habla contigo*» (4,26). La orientación de la escena hacia esta manifestación final de Jesús está confirmada por la inclusión clara que se establece en la redacción del evangelista[40]: «Quién es el que te dice» (v.10) y «Yo soy, que hablo contigo» (v.26).

A esta confesión última se llega mediante todo un proceso ascendente; primero se presenta Jesús en la apreciación de la samaritana: «¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob?» (4,12); en un segundo estadio se vislumbra a Jesús como profeta por las cosas que conoce de la vida privada de la mujer: «Señor, veo que eres profeta» (4,19); después de esta

[39] Las dos únicas veces en que sale el nombre completo de Jesucristo son: Jn 1,17; 17,3. Aunque Jn 17,3 está puesto en labios de Jesús, en la oración sacerdotal, parece ser un comentario del evangelista mismo sobre la vida que comunica el Hijo. Sería extraño el uso del término «*Jesucristo*» en labios de Jesús; la expresión «Dios verdadero», además de no encontrarse otra vez en labios de Jesús, recuerda la formulación de Juan (1 Jn 5,20); cf. WESTCOTT, *John*, 240.

[40] En la expresión griega aparece con claridad la correspondencia de la inclusión: τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι: 4,10; ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι: 4,26; cf. S. SABUGAL, *El título Messias-Christos en el contexto del relato sobre la actividad de Jesús en Samaria: Jn 4,25.29:* AugRom 12 (1972) 79-105; cf. p.81.

preparación se termina con la manifestación de Jesús que, a partir de la insinuación de la samaritana, se revela a sí mismo: «Yo soy» (4,26).

La denominación de Jesús como Mesías, aunque a nivel originario podría tener diversidad de contenido según las personas que lo utilizan: muchedumbre, samaritana, Marta, discípulos o Jesús, a nivel de redacción del evangelista, cuando el término «Cristo» se aplica a Jesús, tiene un significado concreto y preciso. Bajo la expresión «Cristo» hay referencia a una persona determinada de cuya venida hablan las Escrituras y de quien se vive en continua espera. Esto lo deja entrever el artículo que suele preceder al término Mesías o Cristo aludiendo a una persona concreta: ὁ Μεσσίας, ὁ Χριστός; así, cuando el Bautista niega ser él el Cristo (1,20.25; 3,28) o cuando se habla directamente de Jesús (1,41; 4,29; 7,26; 10,24; 11,27; 20,31). Esto lo confirma la mención explícita que se hace de la Escritura cuando se habla del Mesías o el Cristo (1,41; cf. 1,45; 7,42). Por tanto, cuando a Jesús se aplica el término ὁ Χριστός se trata de esa persona esperada según las Escrituras. En la redacción del evangelista esta persona determinada, Jesús como Cristo o Mesías esperado, queda aún más especificado en dos ocasiones al yuxtaponer junto al título Cristo, este otro de Hijo de Dios (11,27; 20,31).

4) Hijo de Dios

Esta expresión completa «Hijo de Dios» se usa en el cuarto evangelio unas once veces [41], proviniendo de diversas personas: de los judíos (10,36; 19,7), del Bautista (1,34), de Natanael (1,49), de Marta (11,27) o del evangelista (1,18; 20,31). En labios de Jesús se encuentra o sin una identificación ex-

[41] Así en 1,34.49; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31; a éstos habría que añadir los otros dos textos en que se habla de «Hijo único» (de Dios) (Jn 1,18; 3,16). Prescindimos ahora de las ocasiones en que esta filiación divina se expresa en el cuarto evangelio o mediante el uso absoluto del término Hijo en referencia a Jesús, o mediante la denominación de Dios como Padre, al expresar Jesús así sus relaciones con él; cf. infra, c.VII. Igualmente prescindimos de la expresión que a veces se usa τέκνα Θεοῦ (1,12) en referencia a los hombres. En los otros evangelistas se encuentra la expresión completa de «Hijo de Dios» aludiendo a Jesús: en Mateo, nueve veces (4,3.6; 8,29; 14,33; 16,16; 26,63; 27,40.43.54); en Mc, cinco veces (1,1; 3,11; 5,7; 14,61; 15,39); en Lc, siete veces (1,32.35; 4,3.9.41; 8,28; 22,70). La compaıación entre los cuatro evangelios, cf. c.VII, p.200.

plícita con su persona (3,16.18; 5,25; 11,4), o con una clarísima referencia a sí mismo en cuanto que otros le acusan haber dicho (10,36) o haberse hecho pasar por Hijo de Dios (19,7).

A partir del solo uso de la expresión «Hijo de Dios» no se puede deducir ninguna conclusión especial, ya que en su sentido general es aplicable a muchos y simples hombres (así, se le llama Hijo de Dios al pueblo de Israel: Ex 4,22; Is 1,2; 30,1; Jer 3,22; al rey: 2 Sam 7,14; Sal 2,7..., y aun en el cuarto evangelio los mismos hombres son denominados «hijos de Dios»: 1,12)[42]. Por esto, en las ocasiones en que se le aplica a Jesús en el cuarto evangelio la denominación «Hijo de Dios», en absoluto podía tener un sentido mesiánico como objeto de una especial predilección por parte de Dios. Así sucedería con la proclamación que hace de él el Bautista como un eco, aún de concepción de Antiguo Testamento: «Doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (1,34)[43]. Igualmente se podría decir de la exclamación de Natanael: «Rabbí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (1,49); y en este caso, con un fundamento más obvio, ya que, junto a la expresión «Hijo de Dios» como eco de las palabras del Bautista, se une la otra de claro sabor mesiánico «Rey de Israel»[44]. Lo mismo podría suceder con la confesión de Marta: «Yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios» (11,27); también se da la conexión entre el título mesiánico y la denominación «Hijo de Dios».

Pero hay otras ocasiones en que la expresión «Hijo de Dios» deja entrever un sentido ulterior al meramente mesiánico. Los judíos consideran como blasfemia el que Jesús se aplique tal denominación; así, Jesús les pregunta: «¿Vosotros decís: Blasfemas, porque dije: Soy Hijo de Dios?» (10,36). Más adelante, los judíos presentarán ante Pilato, como motivo para que se le condene, según su propia ley, el haberse hecho pasar por Hijo de Dios (19,7). Tal acusación de blasfemia y el considerarla como digna de pena de muerte deja entrever que, en la consideración de los mismos judíos, ellos habían captado en Jesús unas pretensiones mayores que el simple sentido mesiánico.

42 El contenido de la expresión «Hijo de Dios» con sus diversas acepciones, cf. c.VII, p.188.

43 Así Westcott, *John*, 22; Barrett, *John*, 148-149.

44 Westcott, *John*, 27; Barrett, *John*, 154-155; Leal, *Juan*, 330.

El modo concreto como los judíos apreciaban esta actitud blasfema de Jesús, digna de muerte, se expresa claramente al decir el evangelista el porqué último de las intenciones de los judíos con Jesús: «Buscaban con más ahínco matarle, pues no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios» (5,18).

Por tanto, cuando Jesús emplea en otras ocasiones la expresión «Hijo de Dios» (3,16.18; 5,25; 11,4) la usa con igual sentido, con ese ulterior significado que los judíos han captado como blasfemo. Este contenido ulterior del título «Hijo de Dios» aplicado a Jesús, trascendiendo el mero aspecto mesiánico, está confirmado por otros matices que determinan esta filiación. Tal sería la adición que le suele acompañar de «unigénito»: μονογενής, tanto como expresión del evangelista (1, 14.18), cuanto procediendo del mismo Jesús (3,16.18). En los escritos de San Juan se emplea siempre aplicado a Jesús [45]. Aunque el contenido del término μονογενής se expresa también mediante este otro de ἀγαπητός, incluye en sí también la noción de hijo único [46]. Esta filiación única de Jesús se emplea en el evangelio de Juan en un contexto en el que se habla de una gloria única del Hijo, ya que sólo él, por estar en el seno del Padre, puede darlo a conocer (1,18).

El modo excepcional y único como el Hijo menciona al Padre es un indicio más del sentido de la filiación que trasciende el mesianismo [47]. Aunque Dios es llamado Padre en referencia a Jesús y en referencia a los hombres, cuando se trata de presentar la paternidad de Dios respecto de Jesús, se le llama siempre «mi Padre», «el Padre», «Padre»; jamás se pone Jesús bajo una denominación común, aplicable a él y a los hombres, llamando a Dios «nuestro Padre», antes al contrario se contrasta la paternidad de Dios respecto de Jesús y respecto de

[45] Así, además de los cuatro textos antes citados, se encuentra en 1 Jn 4,9. En Lucas se emplea para otras personas, pero siempre con sentido de hijo único (Lc 7,12; 8,42; 9,38); en la carta a los hebreos aplicado a Israel (Hebr 11,17).

[46] Así, siete veces se emplea en la versión de los LXX la palabra ἀγαπητός, incluyendo en sí la noción de «hijo único» (Gén 22,2.12.16; Jue 11,34; Jer 6, 26; Am 8,10; Zac 12,10); cf. Westcott, *John*, 12. El μονογενής de Juan se expresa en los sinópticos mediante ἀγαπητός (Mt 3,17; 12,18; 17,5; Mc 1,11; 9,7; 12,6; Lc 3,22; 9,35; 20,13); cf. Leal, *Juan*, 315.

[47] En el cuarto evangelio se le aplica a Dios la denominación de Padre unas ciento catorce veces, poniéndose así a Jesús en ellas en relación de filiación.

los demás: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (20,17). Estas relaciones especiales entre el Padre y el Hijo se expresan en el cuarto evangelio mediante un conocimiento mutuo excepcional (1,18; 10,15; 17,25), mediante un amor recíproco único (5,20; 14,31; 17,24.26), mediante una unidad entre los dos en el actuar (5,17.19.26.30) que hace que los dos sean una misma cosa (14,10; 17,21-22)[48]. Así, quien honra al Padre honra también al Hijo (5,22-23) y quien ve al Hijo ve igualmente al Padre (14,9). Semejantes relaciones ya se daban antes de su venida al mundo; la existencia del Hijo no es sólo anterior a Abrahán que se regocijó en ver su día (8,56), y anterior a Isaías quien vio su gloria (12,41), sino que esta gloria suya se remonta tanto que ya la tenía junto al Padre antes que el mundo existiese (17,5), siendo amado del Padre antes de la misma creación del mundo (17,24).

La relación única del Hijo con el Padre tal vez ha hecho al evangelista reservar el término υἱός para la filiación divina de Jesús y aplicar a la filiación de los hombres sólo el término τέκνα, y siempre en plural (1,12; 11,52; 1 Jn 3,1.2.10; 5,2)[49].

Después de haber subrayado este sentido trascendente de la expresión «Hijo de Dios» aplicada a Jesús, no cabe duda que el evangelista apunta a este mismo sentido cuando presenta como finalidad de su evangelio «para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios» (20,31). Más aún, las otras ocasiones en que se pronuncia la expresión «Hijo de Dios» por el Bautista (1,34), por Natanael (1,49) o por Marta (11,27), aunque a nivel primitivo y originario sugieran un sentido meramente mesiánico, a nivel de redacción del evangelista que formula la expresión, sin duda alguna, encierra el sentido que él pretende en último término exponer como finalidad de su evangelio «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (20,31). Este sentido trascendente que se ha ido exponiendo a lo largo del evangelio a través de diversas matizaciones se formula, ya al final, de una manera explícita y clara en la confesión abierta de Tomás: «Mi Señor y mi Dios» (20,28).

[48] J. GIBLET, *Jésus et «le Père» dans le IV évangile*, en *L'évangile de Jean* (Bruges 1958) 111-130; cf. p.114-120.

[49] BARRETT, *John*, 136-137.

5) La síntesis de Juan: «el Verbo se hizo carne»

Ya desde el comienzo del evangelio presenta Juan una síntesis apretada de la figura de Jesús mediante la expresión «el Verbo se hizo carne» (1,14). Conexiona en una misma realidad personal dos términos antagónicos. El prólogo de su evangelio se abre con la mención de esa Palabra eterna que no tiene comienzo, pues existe desde el principio (1,1a); esa Palabra estaba en Dios (1,1b)[50], en unión de vida con él y en él[51]. Más aún, esa Palabra era Dios (1,1c)[52], tan Dios verdadero como el Padre, una sola cosa con él. Por el poder y fuerza creadora de esta Palabra «todo llegó a ser y sin ella nada empezó de cuanto existe» (1,3; cf. Heb 1,2).

Junto a la realidad trascendente y poderosa de la Palabra, presenta Juan el otro término opuesto: carne. Mediante él se expresa la situación kenótica de humillación del Verbo. La palabra griega σάρξ, eco de la palabra hebrea *basar*, encierra el sentido bíblico de hombre, designando su parte más frágil y débil (cf. Is 40,6-7). El término mismo implica ya una situación de debilidad, fragilidad, inconsistencia; se aumenta al quedar contrastado con el contenido poderoso de la Palabra que le ha precedido; se acentuará aún más por el modo concreto como desarrolló su existencia, ya que, privada habitualmente de la gloria que le correspondía por su unión con el Unigénito del Padre (1,14), vivió abocada a una muerte y muerte de cruz[53]. Estos dos términos antagónicos se dieron cita en una misma realidad, ya que la Palabra *se hizo* carne. Los dos extremos, infinitamente distantes y antitéticos, se unen por la encarnación. El mismo que existía desde siempre como Dios: ἦν (1,1), en un momento concreto, histórico, empieza a existir: ἐγένετο (1,14) como hombre. San Juan señala así mediante el aoristo,

[50] El artículo que precede a Dios: πρὸς τὸν Θεόν, le da valor personal y, por tanto, en referencia al Padre (cf. 1 Jn 1,2); cf. Westcott, *John*, 3; Leal, *Juan*, 301.

[51] La preposición πρός indica no la mera coexistencia de las dos personas que se contemplan, sino la perfecta unión de vida del Verbo con y en Dios; cf. Westcott, *John*, 3.

[52] La carencia de artículo ante el término Θεός le da valor de predicado; por el contrario, λόγος precedido de artículo desempeña la función de sujeto; cf. Zerwick, *Graecitas Biblica*, 53.

[53] Ausejo, *El concepto de «carne»*, 422-423.

el momento preciso en que Dios se inserta en la humanidad como un miembro más de ella.

Todo el evangelio de Juan va orientado a presentar la figura de Jesús; está destinado a dar respuesta adecuada a la pregunta que plantea este personaje misterioso: ¿Quién es Jesús? Para el evangelista, aun estando anclado Jesús en el centro del mundo judaico, tiene unas resonancias universales como salvador del mundo (4,42). En él, como enviado del Padre, como Hijo del hombre, como Mesías, como Hijo de Dios, se dan cita lo poderoso de su ser divino, como Palabra que existía desde el principio, y lo débil y frágil de su ser humano, como Palabra encarnada que comienza en el tiempo. Esto que el evangelista oyó, vio, tocó, acerca de la Palabra de vida que se manifestó (cf. 1 Jn 1,1-2), lo comunicó por escrito para que creamos que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y, creyendo, tengamos vida en su nombre (cf. Jn 20,31).

PARTE SEGUNDA

CONTENIDO EVANGELICO DE LOS TITULOS CRISTOLOGICOS

En la primera parte hemos visto las notas características que tiene cada evangelista en la presentación de la figura de Jesús. Se ha estudiado a nivel de redacción, considerando cada evangelio por separado, ya que a veces una misma expresión dicha de Jesús tiene diversas matizaciones en cada una de ellas.

En esta segunda parte, también a nivel redaccional, abordaremos los títulos mesiánicos que han ido apareciendo a lo largo del estudio de la presentación de la figura de Jesús en los evangelios, como nota común a cada uno de ellos. Por tanto, nos centraremos en los títulos *Cristo, Hijo del hombre* e *Hijo de Dios*, junto con aquellas otras denominaciones que de alguna manera están ligadas con ellas, como serían *hijo de David*, como determinación concreta de su mesianismo, y el aspecto de *Siervo de Yahvé*, por la conexión de contenido que puede presentar con el término Hijo del hombre.

*En esta parte no se trata de sintetizar sencillamente lo ex*puesto en la parte anterior, aunque lo ya estudiado nos servirá de fundamento y ayuda para lo que siga. Intentamos ahora ver el contenido y significado evangélico de esos diversos títulos que se aplican a Jesús, enriqueciéndolos con los diferentes matices que presentan en las distintas redacciones de cada evangelista. El estudio de cada título irá precedido de su origen etimológico, de su uso en la literatura veterotestamentaria y extrabíblica más o menos contemporánea de los evangelios. El contraste de sentido que a veces se constata en el uso de los títulos en la diferente literatura ayudará a captar el verdadero sentido y contenido que encierran cuando los evangelistas los aplican y proclaman de Jesús.

CAPÍTULO V

EL TITULO «CRISTO»

ESQUEMA

1. Sentido etimológico del término «Cristo».
2. El Mesías en el Antiguo Testamento.
   a) Mesianismo real.
   b) Mesianismo profético.
   c) Mesianismo sacerdotal.
3. Expectación mesiánica en los textos extrabíblicos.
   a) Testamento de los doce Patriarcas.
      1) Test. Leví 18.
      2) Test. Judá 24.
   b) Salmos de Salomón: 17.18.
   c) IV libro de Esdras.
   d) Apocalipsis de Baruc.
   e) Textos de Qumrân.
      1) Regla de la comunidad.
      2) Documento de Damasco.
4. Mesianismo en los evangelios: Jesús el Cristo.
   a) Expectación mesiánica en los evangelios.
   b) El mesianismo de Jesús.
      1) Mesianismo en armonía con la concepción de la época.
      2) Actitud de Jesús ante su propio mesianismo.
         a) La iniciativa de Jesús.
         b) Ante las manifestaciones mesiánicas de otros:
            1.º La pregunta del sumo sacerdote a Jesús.
            2.º La pregunta de Pilato.
            3.º Ante la confesión de Pedro.
5. Descendencia davídica de Jesús como Mesías.
   a) Expectación del Mesías como hijo de David.
   b) Actitud de Jesús ante su descendencia davídica.

1. *Sentido etimológico del término «Cristo»*

El término proviene del adjetivo verbal hebreo מָשִׁיחַ , que significa «ungido, frotado con óleo» [1]. La lengua griega utiliza una doble expresión para significar la misma realidad, o bien mediante la palabra μεσσίας (Jn 1,41; 4,25), por imitación del

[1] ZORELL, *Lexicon hebraicum*, 480; GELIN, *Messianisme*, 1165.

hebraico *mâšiah* [2], o mediante el término χριστός, expresión propiamente griega según el sentido del adjetivo verbal hebraico *mâšiah*. Como transliteración latina de este último término griego viene el vocablo latino *Christus* y el nuestro *Cristo*.

La unción implicada en los términos *mâšiach-messias-christus* se aplicaba en el Antiguo Testamento a aquellos que eran destinados a una misión especial para con el pueblo. En esta categoría de personas se incluían los reyes, los profetas y sacerdotes. Así, Samuel recibe el encargo de ungir al primer rey de Israel (1 Sam 9,16) y realiza a continuación la misión derramando el cuerno de aceite sobre la cabeza de Saúl (1 Sam 10,1). Este ungido del Señor será objeto de un respeto tal que David rehusará alzar la mano contra él por el único motivo de ser «el ungido de Yahvé» (1 Sam 24,7) [3]. Igualmente, Elías recibe orden de parte de Yahvé de ungir a Eliseo, hijo de Safat, como profeta (1 Re 19,16). El rito que se cumplía sobre el sumo sacerdote derramando sobre su cabeza el óleo de la unción (Ex 29,7; Lev 8,12) se amplía también a los simples sacerdotes: «Revestirás así a tu hermano Aarón y a sus hijos; los ungirás, los investirás y los consagrarás para que ejerzan mi sacerdocio» (Ex 28,41).

2. *El Mesías en el Antiguo Testamento*

La expectación mesiánica en el pueblo de Israel, como esperanza de un futuro glorioso en el que se instaure el reino de Dios, va revistiendo la diversidad de matices por los que pasa la misma historia del pueblo escogido. A lo largo de sus grandes etapas de monarquía, exilio y retorno a la tierra, se van sucediendo diversos aspectos que colorean la figura de ese Mesías que se espera para instaurar el reino de Yahvé [4].

[2] En la versión latina se utiliza también el término *messias* (Jn 1,41; 4,25) por intimación de la lengua griega.

[3] Incluso a un rey extraño y pagano, Ciro, se le atribuye el título de «ungido de Yahvé» (Is 45,1) por haberle tomado Yahvé de la diestra para desempeñar un destino especial: «Para someter ante él a las naciones y desceñir las cinturas de los reyes, para abrir ante él los batientes de modo que no queden cerradas las puertas» (Is 45,1). Esta misión la concretiza después el profeta diciendo de Ciro: «El reconstruirá mi ciudad y enviará a mis deportados sin rescate y sin recompensa» (Is 45,13).

[4] A. GELIN, *Messianisme*, en DBS V (Paris 1957) col.1165-1212; J. SCHARBERT, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Freiburg i. Br,

a) Mesianismo real

Durante la época de la monarquía es cuando se espera especialmente al mesías futuro con un aspecto de realeza. Esta nota continuará, aunque no tan acentuada, incluso en tiempos del exilio y de la época postexílica.

La monarquía se instaura en Israel por voluntad del pueblo en la persona de Saúl y bajo la égida de Samuel (1 Sam 8). Pero fue en la persona de David cuando la institución monárquica se consolidó (2 Sam 5) haciéndose dinástica y adquiriendo, mediante la profecía de Natán, la promesa de la permanencia de su descendencia (2 Sam 7). Durante todo el período monárquico el rey es «el ungido del Señor». Son los salmos y los profetas los que han contribuido especialmente a mantener viva la esperanza mesiánica bajo el aspecto de realeza prometida por el profeta Natán.

Los *salmos reales* (cf. Sal 2; 19[20],20[21]; 44[45]; 71[72]; 88[89]; 109[110]; 131[132]), muestran el tipo real de ese rey que vendrá un día. Con la subida al trono de un nuevo rey, el salmista describe y pide para él todo lo que se espera del rey ideal; cada rey que sube al trono es como un mesías en espera [5]. Como los reyes no cumplen el ideal descrito, cada salmo real constituye un salmo mesiánico en que se canta la venida del mesías ideal esperado. En esos salmos, junto con las características de la dignidad real como hijo adoptivo de Yahvé (Sal 2,7), sacerdote (Sal 109[110],4), guardián del santuario (Sal 2,6), se recogen temas políticos como la liberación de enemigos (Sal 20[21],9), el dominio absoluto (Sal 2,8-9), la abundancia de justicia y paz (Sal 71[72],7-8); incluso se desarrollan temas morales como su odio por la impiedad y amor por la justicia (Sal 44[45],8), su confianza en el Señor y apoyo en él (Sal 20[21],8).

1964); Id., *Der Messias im Alten Testament und im Judentum*, en *Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testaments* (Würzbourg 1967) 49-78; H. Gross, *Der Messias im Alten Testament*, en *Bibel und zeitgemässer Glaube Altes Testament* (Klosternburg 1965) 241-261; J. Coppens, *Le messianisme royal:* NRT 90 (1968) 30-49.225-251.479-512.622-650.834-863.936-975 (cf. Id., *Le messianisme royal* [Paris 1968]); W. J. Harrington, *Iniciación a la Biblia. I: Historia de la Promesa* (Santander 1967) 353-373; J. Schildenberger, *Mesianismo*, en H. Haag, A. van den Born, S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1966) col.1222-42.

[5] Gelin, *Messianisme*, 1178; Coppens, *Les origines du Messianisme*, 35; Sabourin, *Psaumes*, 49.

Los *profetas*, consejeros de la teocracia, al igual que los salmos, describen también al rey ideal. Partiendo del momento concreto de su época, atisban el futuro, anuncian «el día de Yahvé». Los pecados de los reyes retardan la prosperidad que se espera, pero ayudan a ver con más claridad el futuro que ha de venir. Así, Isaías, partiendo de la vacilación de Ajaz en su fidelidad a Yahvé, le anuncia el nacimiento del Emmanuel (Is 7,14) haciendo así duradera la descendencia davídica (cf. 2 Sam 7,12-16) e insinuando en él la figura del rey ideal de los tiempos futuros, en quien la promesa divina y el vaticinio habían de hallar su cumplimiento final, completo y definitivo [6]. Este rey futuro ideal se perfila aún más al presentar Isaías el nacimiento de un niño sobre cuyos hombros descansa el imperio y lleva por nombre «consejero, Dios potente, Padre eternal, príncipe de la paz» (Is 9,6) [7]. Este heredero de la dinastía Davídica que brotará del tronco de Jesé, padre de David, y sobre el que posará el espíritu de Yahvé, llevará a los hombres a un estado en el que el ideal paradisíaco descrito se realizará sólo en tiempo escatológico (Is 11,1-9) [8]. El profeta contemporáneo de Isaías, Miqueas, presentará a Belén como la aldea de donde saldrá el que ha de dominar en Israel (Miq 5,1) y que pastoreará con la fuerza del Señor y con la majestad del nombre del Señor, su Dios (Miq 5,4) [9].

En la inmediatez de la deportación del pueblo y extinción de la monarquía los profetas siguen hablando de la esperanza de un mesías rey que restaurará a Israel. Así, Jeremías habla del vástago de David que reinará como rey, ejercitando derecho y justicia en la tierra; su nombre será «el Señor nuestra justicia» (Jer 23,5-6; 30,7-10) [10]. En el exilio mismo, después

[6] Moriarty, *Isaías*, 260; Coppens, *Le messianisme royal dans la litterature prophétique*, 490; Gelin, *Messianisme*, 1180-81; Rolla, *Il Messaggio della Salvezza*, II, 593-598.

[7] Moriarty, *Isaías*, 264; Coppens, *Le messianisme royal dans la littérature prophétique*, 491; Gelin, *Messianisme*, 1181-82; Rolla, *Il Messaggio della Salvezza*, II, 598.601.

[8] Coppens, *Le messianisme royal dans la littérature prophétique*, 496; Gelin, *Messianisme*, 1182; Rolla, *Il Messaggio della Salvezza*, II, 601-607.

[9] Coppens, *Le messianisme royal dans la littérature prophétique*, 499-502; Gelin, *Messianisme*, 1182-83; Buck, *Profetas Menores*, 310-312; Rolla, *Il Messaggio della Salvezza*, II, 632-635.

[10] Colunga, *Vaticinios mesiánicos*, 5-36; Coppens, *Le messianisme royal dans la littérature prophétique*, 503-505; Gelin, *Messianisme*, 1184-85; Rolla, *Il Messaggio della Salvezza*, II, 650-653; Asensio, *Jeremías*, 525.553-554.

del asedio y caída de Jerusalén, aparecen de nuevo notas de mesianismo real. Ezequiel alude a un vástago tierno que, plantado sobre un monte elevado, se convertirá en cedro magnífico donde morará toda ave (Ez 17,22-24); habla de la venida de aquel que tendrá el derecho de juicio (Ez 21,32), de un descendiente de David que será el pastor único (Ez 34,23-24), rey para todos (Ez 37,24-25)[11]. Cuando se realiza la vuelta a Jerusalén, la figura mesiánica real se reanuda en la persona de Zorobabel, descendiente de David, a quien Dios elige y protege en el momento en que se destruirá el trono de los reinos y el poder de las naciones (Ag 2,20-23)[12]; en ese mismo tiempo de reconstrucción de Jerusalén, Zacarías invita a la «hija de Sión» a una alegría exultante porque viene a ella el rey que, justo, victorioso y humilde, extenderá su señorío de mar a mar y desde el río hasta los confines de la tierra (Zac 9, 9-10)[13]. Esta figura mesiánica real se renueva en el primer libro de las Crónicas, al recoger una vez más la profecía de Natán sobre uno de los descendientes de David en quien se consolidará el trono para siempre (1 Cr 17,7-14)[14].

b) Mesianismo profético

Desaparecida la monarquía durante el exilio, y también el ejercicio sacerdotal al abandonar el templo, son los profetas los que por una vocación especial rigen al pueblo como responsables de sus hermanos. Es el profeta el que hace lo posible para llevar al pueblo el mensaje de Dios (Jer 31,31-34), el que lleva sobre sí los pecados del pueblo (Ez 4,4-8) e intercede por él (Jer 15,1). En este tiempo de destierro en que el profeta constituye la nueva estructura del pueblo de Dios, surge la imagen de un mesías futuro, no ya con la nota de mesianismo real, sino profético, en la figura del Siervo de Yahvé (Is 42,1-

[11] GELIN, *Messianisme*, 1185-86; COPPENS, *Le messianisme royal dans la littérature prophétique*, 70-71.77.95.97-98; ASENSIO, *Ezequiel*, 781-782.801-802.861-862.873-874.

[12] GELIN, *Messianisme*, 1186-87; COPPENS, *Le messianisme royal dans la littérature prophétique*, 430-432.

[13] GELIN, *Messianisme*, 1187-88; COPPENS, *Le messianisme royal dans la littérature prophétique*, 509-510; BUCK, *Profetas Menores*, 511-513.

[14] GELIN, *Messianisme*, 1189-1190; RODRÍGUEZ MOLERO, *Crónicas*, 823-825.

4.5-7; 49,1-6.7-9; 50,4-9; 52,13-53,12)[15]. Este personaje del Siervo es la proyección escatológica de un ideal que por el momento había tomado cuerpo en profetas como Jeremías y Ezequiel[16]. Ya el mesianismo había revestido antes una nota profética en la institución misma del profetismo, al prometer Yahvé al pueblo un profeta semejante a Moisés, sobre el que colocará sus palabras (Dt 18,15.18-19). Este personaje del Siervo de Yahvé está descrito sobre la figura de Moisés y Jeremías. El siervo está llamado, como Moisés, a ser restaurador de Israel, después de haberlo sacado del exilio (Is 42,6-7; 49, 5-6), e intercesor por los suyos (Is 53,12; cf. Ex 32,11-14). Al igual que Jeremías (Jer 1,5), el Siervo es elegido ya desde el seno materno (Is 49,1), destinado a ser luz de las gentes y llevar la salvación hasta los confines de la tierra (Is 49,6; cf. Jer 1, 10); el Siervo, a pesar de la apreciación de su trabajo como algo inútil (Is 49,4; cf. Jer 15,10.18), tiene una seguridad tal de la asistencia de Yahvé, que lo hace firme como piedra dura (Is 50,7; cf. Jer 1,18; Ez 3,8-9). El Siervo termina con el fin trágico de profeta, insultado y despreciado (Is 50,6-7; 53,2-6), llevado a la muerte como oveja que es conducida al matadero (Is 55,7). A través de este Siervo se presenta no ya la colectividad del pueblo, puesto que éste es el libertado y no el libertador; tampoco se presenta un personaje histórico concreto contemporáneo del autor que escribe, ya que no se da personaje alguno que encarne en sí las características que se atribuyen al Siervo en su justicia personal (Is 42,1-4; 50,4-5; 53,9), en su misión universal (Is 42,6; 49,6) y en su actuación vicaria (Is 53, 5-6.8.11). A través de esta figura del Siervo de Yahvé, incluso viéndola parcialmente realizada en personajes históricos contemporáneos que intervinieron en la liberación de Babilonia, como un Zorobabel, se atisba la figura de un mesías escatológico que, mediante sus propios sufrimientos, redimirá a muchos[17].

15 Gelin, *Messianisme*, 1192-1196; Tournay, *Les chants du Serviteur*, 355-384.481-512; Coppens, *Poèmes du Serviteur de Yahvé*, 248-258; Rolla, *Il Messaggio della Salvezza*, 608-627; Harrington, *Iniciación a la Biblia*, I, 368-370.

16 Gelin, *Messianisme*, 1194; Rolla, *Il Messaggio della Salvezza*, II, 521.

17 Fischer, *Siervo de Yahvé*, 1848-58.

c) Mesianismo sacerdotal

A raíz de la restauración del templo después de la vuelta del exilio, el sacerdocio toma especial preponderancia. La teocracia postexílica adquiere una nota sacerdotal y cultual, como ya lo deja entrever el profeta Ezequiel en las últimas páginas de su obra (Ez 40-48): es el templo, por estar lleno de la gloria de Yahvé (Ez 43,4-5), el centro del nuevo reino (Ez 40,1-43, 17); el culto, la expresión de su religiosidad (Ez 43,18-46,24); la fuente de agua que brota del templo (Ez 47,1-12) fecundará la nueva tierra santa (Ez 47,13-48,35). La persona del sacerdote es reva orizada en la figura de Pinejas, descendiente de Aarón, a quien se le concede la promesa de un sacerdocio eterno (Núm 25,12-13); a esta promesa aludirá después Ben Sira (Eclo 45,24), incluso sobrestimándola, al pacto sellado con David, ya que la promesa hecha a Aarón es para toda su descendencia, mientras que la promesa hecha a David la heredaría sólo el primogénito de las diversas generaciones que le seguirían (Eclo 45,25). En esta línea de valoración sacerdotal postexílica, nada tiene de particular que la figura del mesías se anuncie bajo un aspecto también sacerdotal. Así, el profeta Zacarías, de estirpe sacerdotal (cf. Esd 5,1; Neh 12,6), recibe orden de coronar al sumo sacerdote Jehosúa, hijo de Jehosadaq (Zac 6, 11). No se trata de una coronación del sacerdote en un sentido verdadero; Jehosúa se corona simbólicamente con la corona destinada al Mesías [18]. Al ser coronado el sumo sacerdote, se le transmite este mensaje: «He aquí el varón que se llama Germen; germinará y reedificará el templo del Señor, se revestirá de majestad y se sentará a reinar en su trono. A su derecha estará el sacerdote, y entre ambos habrá acuerdo pacífico» (Zac 6,12-13). Este *Germen* no puede ser otro históricamente sino Zorobabel (cf. Ag 2,23), reedificador del templo (cf. Esd 5, 2), pero con una proyección de alcance mesiánico (cf. Is 11, 1-5; Ez 17,22-23). La corona no la pone Zacarías sobre este Germen, Zorobabel, para no despertar sospechas contra él por parte de los funcionarios persas; Zacarías la coloca sobre el sumo sacerdote, para «indicar que el verdadero Mesías no será

[18] BUCK, *Profetas Menores*, 493. El término empleado para la coronación de Jehosúa es *'atārôt*, que significa la corona del rey y jamás se aplica al sumo sacerdote; EICHRODT, *Vom Symbol zum Typus*, 513.

un rey político, sino suprapolítico, como ya se insinuó antes de Isaías, y especialmente en los poemas del Siervo de Yahvé»[19]. Entre Jehosúa y Zorobabel, entre el sumo sacerdote y el Germen «habrá acuerdo pacífico» (Zac 6,13). En el mesías rey converge también la dignidad sacerdotal[20].

3. *Expectación mesiánica en los textos extrabíblicos*

Señales de esta expectación mesiánica en el pueblo de Israel aparecen no sólo en la literatura bíblica, sino también en la literatura judaica extrabíblica, aunque las cualidades que presenta de este mesías sean de matiz diferente. Los documentos extrabíblicos alusivos a esta expectación mesiánica que pueden iluminar, por contraste, el mesianismo evangélico datan de casi a comienzos del siglo primero antes de Cristo hasta casi finales del siglo primero después de Cristo: *Testamento de los doce Patriarcas, Salmos de Salomón, IV Libro de Esdras, Apocalipsis de Baruc, Documentos de Qumrân.*

a) Testamento de los doce Patriarcas

Es obra de tendencia pietista, tal vez de un fariseo, aunque en ella se encuentran claros indicios de interpolaciones posteriores cristianas. La obra parece ser escrita, en su parte más primitiva, a comienzos del siglo primero antes de Cristo, continuándose tal vez bajo la época de los asmoneos Aristóbulo e Hircano II y sus vicisitudes durante la presencia de Pompeyo en Oriente (años 65-48 a.C.). Las interpolaciones cristianas pueden ser del siglo I y II después de Cristo, y aun posteriores, del siglo III y IV. La obra contiene los testamentos de los doce hijos de Jacob transmitiendo cada uno a sus hijos, en una parte biográfica, su propia vida, vicios y virtudes; en una parte parenética, recomendaciones morales; y en una parte profética, los vaticinios y suerte futura de cada una de las tribus. Entre los diversos elementos doctrinales que contiene hay referencias mesiánicas en casi todos los testamentos, sobre todo en los testamentos de Leví y Judá, en armonía—en parte con la ex-

19 BUCK, *Profetas Menores*, 493.
20 GELIN, *Messianisme*, 1196-97; FESTORAZZI, *Teologia della storia della salvezza*, 710-723.

pectación mesiánica de la época judía contemporánea, y en parte a través de las interpolaciones cristianas posteriores—, con el mesianismo evangélico. Así, en casi todos los testamentos, se encuentra una alusión de Leví y Judá recomendando una especial obediencia a ellos (*Test. Rubén* 6,8; *Simeón* 5,6; *Isacar* 5,7), una unión a ellos (*Test. Neftalí* 8,2), una manifestación de estima a ellos (*Test. Gad* 8,1; *José* 19,11); la razón de esta actitud con Leví y Judá es porque Dios les ha dado el principado (*Test. Rubén* 6,7), porque de estas dos tribus saldrá la salvación de Dios como sacerdote de Leví y como rey de Judá (*Test. Simeón* 7,2; *Dan* 5,10; *Gad* 8,1), porque serán glorificados por Dios dándoles en suerte el sacerdocio y el reino (*Test. Isacar* 5,7), porque de la descendencia de ellos brotará el que ha de salvar a Israel (*Test. José* 19,11). En los testamentos de Leví y Judá toma especial relieve este personaje salvador que surgirá para Israel [21].

1) Test. Leví 18

«[1] Y después de haberse realizado el castigo de ellos por parte del Señor, en el sacerdocio, [2] el Señor hará surgir entonces un sacerdote nuevo al que le serán reveladas todas las palabras del Señor. Y él hará juicio de verdad sobre la tierra en multitud de días. [3] Y su estrella se levantará en el cielo como un rey, alumbrando luz de conocimiento con sol de día. Y será magnificado en el mundo hasta su ascensión. [4] El brillará como el sol en la tierra y suprimirá la oscuridad de debajo del cielo, y habrá paz en toda la tierra. [5] Los cielos se regocijarán en sus días y la tierra se alegrará y las nubes se pondrán contentas, y el conocimiento del Señor se derramará sobre la tierra, como agua de mares. Y los ángeles de la gloria de la presencia del Señor se alegrarán en él. [6] Los cielos se abrirán, y desde el templo de la gloria vendrá sobre él la santificación con la voz de su padre, como la de Abrahán a Isaac. [7] Y la gloria del Altísimo será dicha sobre él, y el espíritu de la inteligencia y de la santificación reposará sobre él en el agua. [8] El dará la grandeza del Señor a sus hijos en la verdad para la eternidad. Y no habrá sucesión para él en las

[21] R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Oxford 1960); S. Szekely, *Bibliotheca Apocrypha. Introductio historico-critica in libros apocryphos utriusque Testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae*, I (Friburgi Brisgoviae 1913) 382-422. La tradición de los textos que siguen a continuación (*Test. Leví* 18 y *Test. Judá* 24) está tomada de J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, II (Madrid 1973) 228-229.

generaciones hasta la eternidad. [9] Y en su sacerdocio desaparecerá todo pecado, y los sin ley cesarán en el mal y los justos reposarán en él. [10] Y él abrirá las puertas del paraíso y contendrá la espada amenazadora sobre Adán, [11] y dará de comer a los santos del árbol de la vida, y el espíritu de la santidad estará sobre ellos. [12] Y Belial será atado por él, y dará potestad a sus hijos para pisotear los espíritus malignos. [13] Y el Señor se regocijará en sus hijos, y el Señor tendrá complacencia en sus amados por los siglos de los siglos. [14] Entonces se regocijará Abrahán e Isaac y Jacob y yo también me alegraré, y todos los santos se revestirán de contento».

2) Test. Judá 24

«[1] Después de esto se os levantará una estrella de Jacob en la paz... [2] Y se abrirán sobre él los cielos para derramar la bendición del espíritu del Padre santo; y él derramará el espíritu de gracia sobre vosotros, [3] y seréis para él sus hijos en la verdad. Y caminaréis en su precepto en las cosas primeras y en las últimas... [5] Entonces brillará el cetro de mi reino y de vuestra raíz brotará un retoño. [6] Y en él subirá el cetro de la justicia a los pueblos, para juzgar y para salvar a todos los que invocan al Señor».

En estos dos testamentos se presenta la figura del mesías sacerdote (*Test. Leví*) y del mesías-rey (*Test. Judá*). Otras diversas notas se acumulan sobre este mesías, denominándolo «rey eterno» (*Test. Rubén* 6,12; *Test. José* 19,12), guerrero (*Test. Rubén* 6,12), salvador (*Test. Judá* 22,2; *Test. Benjamín* 9,2). Las interpolaciones cristianas son frecuentes y evidentes cuando se presenta este mesías como Hijo de Dios (*Test. Leví* 4,4), unigénito (*Test. Benjamín* 9,2), nacido de una virgen como cordero inmaculado (*Test. José* 19,8; *Test. Benjamín* 3,8), sobre el cual desciende la santificación junto con la voz del Padre al abrirse los cielos (*Test. Leví* 18,6); al final, sobre este salvador del mundo, habiendo conversado con los hombres (*Test. Simeón* 6,7), pondrán las manos los sumos sacerdotes (*Test. Leví* 14,2), siendo entregado el justo por los pecadores y encontrándose en su sangre la salvación de las gentes (*Test. Benjamín* 3,8).

b) Salmos de Salomón

Se trata de una colección de 18 salmos, obra de un piadoso fariseo, escrita tal vez entre los años 69 al 47 a.C. [22] Compuestos en lengua hebraica, nos han llegado en su versión griega y siríaca. El autor vive los tiempos revueltos en que los dos hermanos asmoneos, Hircano y Aristóbulo, luchan por el trono real y el sumo sacerdocio. El hermano menor, Aristóbulo, apoyado por los saduceos, logra usurpar al hermano mayor, Hircano, el mando político y religioso. Pompeyo, que por entonces se encuentra en Siria, es invitado a poner fin a la lucha fratricida. Accede a la invitación y termina posesionándose él de la ciudad de Jerusalén, introduciéndose en el mismo santuario del templo, que queda profanado por el invasor pagano (año 63 a.C.). El piadoso fariseo, que ve a su patria pagando antiguos pecados, primero en la persona del usurpador Aristóbulo y después en la persona del invasor extranjero, suspira por la venida de un Mesías que, descendiente de David, arroje al invasor y solucione lo que no ha podido arreglar ni la debilidad de Hircano ni la ambición de Aristóbulo.

En el *salmo* 17, escrito tal vez a raíz de la entrada de Pompeyo en Jerusalén, de la profanación del templo y la posterior conducción a Roma de Aristóbulo como trofeo glorioso del conquistador romano, expone el autor sus esperanzas mesiánicas. Comienza el salmo haciendo el salmista profesión de su fe en el Señor, que «escogió a David como rey sobre Israel y juró a él y a su posteridad para siempre que la casa real no se extinguiría» (v.5); recuerda a continuación la usurpación del trono por parte de Aristóbulo (v.6-8), la deportación de los príncipes desde Jerusalén a Occidente (v.13-14), la soberbia arrogante del invasor (v.15-16). Todo esto son castigos por los pecados pasados, ya que «no había entre ellos, en Jerusalén, quien practicase la misericordia y la verdad» (v.17-22). A continuación pide el salmista al Señor envíe al hijo de David (v.23), al Cristo (v.36). Presenta la persona del mesías lleno de fuerza (v.24), de sabiduría y justicia (v.26), exento de pecado (v.41), que se apoya en Dios, ya que le ha hecho poderoso por el Espíritu Santo y sabio por el don de consejo,

[22] J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon. Introduction, texte grec et traduction* (Paris 1911); SZEKETY, *Bibliotheca Apocrypha*, 422-438.

junto con la fuerza y justicia (v.42). El piadoso fariseo describe, además, la obra de este mesías no ya sólo con notas de espiritualidad, sino con rasgos de poder, dominio y fuerza que destruya a los príncipes usurpadores (v.24), purifique a Jerusalén de los paganos (v.25), destroce con vara férrea el orgullo de los pecadores como a vasos de arcilla (v.26), aniquile a los impíos paganos con la palabra de su boca y castigue a los pecadores por los pensamientos de su corazón (v.27). Este mesías reunirá un pueblo santo que conducirá con justicia; él gobernará las tribus de su pueblo santificado por el Señor su Dios (v.28), no permitirá que la iniquidad more entre ellos (v.29), ni el extranjero habite más con ellos (v.31); tendrá a los pueblos paganos bajo su yugo, para que le sirvan (v.32) y purificará a Jerusalén en santidad como estaba al principio (v.33) [22*].

Salmo 17

«1 Señor, tú eres nuestro rey para la eternidad y aún más;
porque en ti, nuestro Dios, se ufanará nuestra alma.
2 Y ¿cuál es la duración de la vida del hombre sobre la tierra?
Lo que su duración, (dura) también su esperanza en él.
3 Mas nosotros pondremos nuestra esperanza en Dios nuestro salvador, porque el poder de nuestro Dios (dura) hasta la eternidad con misericordia.
4 Y la realeza de nuestro Dios (se mantendrá) hasta la eternidad sobre las naciones.
5 Tú, Señor, elegiste a David como rey sobre Israel, y tú le juraste con respecto a su simiente hasta la eternidad, que su casa real no cesaría ante ti (2 Sam 7,8ss).
6 Mas en nuestros pecados se levantaron contra nosotros los pecadores, cayeron sobre nosotros y nos expulsaron.
Nos despojaron a la fuerza aquellos a quienes tú no prometiste nada.
7 Y no glorificaron tu nombre glorioso.
En gloria establecieron su realeza por su soberbia.
8 Dejaron desierto el trono de David con el orgullo de reemplazarlo.
Mas tú, ¡oh Dios!, les derribarás
y quitarás su simiente de la tierra,
al levantarse contra ellos hombre extraño a nuestra raza.

22* La traducción de los *Salmos de Salomón* (17-18) que siguen a continuación está tomada de LEIPOLDT-GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, II, 196-200.

10 Según sus pecados les retribuirás, ¡oh Dios!,
para que encuentren según sus obras.
11 No tendrá piedad de ellos Dios; buscó en su simiente
y no dejó de ellos uno solo.
12 Fiel es el Señor en todos los juicios, en todos sus juicios
que hace sobre la tierra.
13 Dejó desierta el impío nuestra tierra de quienes la habitaban;
hicieron desaparecer al joven y al viejo y a sus hijos con
ellos.
14 En el furor de su corazón les envió hasta Occidente,
y a los príncipes de la tierra (les entregó) al escarnio,
y no les perdonó.
15 En su barbarie obró el enemigo con orgullo,
y su corazón era ajeno a nuestro Dios,
16 y todo lo que hizo en Jerusalén
(fue) según hacen los gentiles en las ciudades a sus dioses.
17 Y se agregaron a ellos los hijos de la Alianza
en medio de la mezcolanza de gentiles.
No hubo entre ellos quien practicara en Jerusalén la piedad
y la verdad.
18 Huyeron de ellos los que aman las asambleas de los santos,
como pájaros volaron de sus nidos;
19 anduvieron errantes en los desiertos, para salvar sus almas
del mal
y algo precioso fue a los ojos de los refugiados,
una vida puesta a salvo de aquéllos.
20 Huyeron de ellos los que aman las asambleas de los santos;
a toda la tierra se extendió su diseminación por obra de los
impíos,
porque el cielo cesó de derramar gotas de lluvia sobre la
tierra,
21 desde las altas montañas;
porque no había en ellos quien practicara la justicia y el
juicio.
Desde su príncipe al pueblo más bajo (vivían) en completo
pecado:
22 El rey en la impiedad, el juez en la prevaricación
y el pueblo en el pecado.
23 Míralo, Señor, y suscita entre ellos
a su rey, el hijo de David,
en el momento que conoces tú, ¡oh Dios!,
para que reine en Israel tu siervo,
24 y cíñele de fuerza para quebrantar a los príncipes injustos.
25 Purifica a Jerusalén de gentiles que la pisotean
en la destrucción,
26 para expulsar con la sabiduría, con la justicia, a los peca-
dores
fuera de tu heredad,

para romper el orgullo del pecador, como vasija de alfarero,
para romper con bastón de hierro todo su ser.
27 Para destruir las naciones impías con la palabra de su boca,
para que con su amenaza huyan las naciones de su rostro,
y para dejar convictos a los pecadores con la palabra de su corazón.
28 Y reunirá al santo pueblo al que conducirá en la justicia,
y juzgará las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios,
29 y no dejará que la injusticia acampe más en medio de ellos,
y no habitará hombre alguno entre ellos que sepa maldad,
30 pues conocerá que todos ellos son hijos de Dios
y les repartirá en sus tribus sobre la tierra.
31 Ni el emigrante ni el extranjero habitarán ya con ellos.
Juzgará a los pueblos y a las naciones en la sabiduría de su justicia,
32 y tendrá los pueblos de las naciones para que le sirvan bajo su yugo,
y glorificará al Señor a la vista de toda la tierra,
33 y purificará a Jerusalén con santificación como era al principio,
34 de suerte que vengan las naciones desde el extremo de la tierra para contemplar su gloria,
trayendo como dones a sus hijos exhaustos de fuerzas,
35 y para ver la gloria del Señor con la que Dios la glorificó.
Y es un rey justo, instruido por Dios, el que está sobre ellos.
36 No hay injusticia en sus días en medio de ellos,
porque todos son santos y su rey es el ungido del Señor.
37 Pues no pondrá su esperanza ni en el caballo, ni en el jinete y el arco,
ni acumulará para él oro ni plata para la guerra.
Y no reunirá a muchos, como esperanza para el día de la guerra.
38 El Señor es su rey, y su esperanza
es la esperanza del poderoso por la esperanza en Dios.
Y se apiadará de todas las naciones (que vivan) ante él en el temor.
39 Pues reducirá la tierra por la palabra de su boca
hasta la eternidad,
40 Bendecirá al pueblo del Señor en la sabiduría con gozo,
para dejar convictos a los príncipes
41 y estará puro de pecado para mandar grandes pueblos,
y para extirpar a los pecadores con la fuerza de la palabra.
42 No será débil en sus días apoyado en su Dios,
porque Dios le hizo poderoso por el Espíritu Santo
y sabio en el consejo inteligente con fuerza y justicia.
43 Y la bendición del Señor está con él en la fuerza:
44 No será débil, su esperanza está en el Señor
y ¿quién puede contra él?

Fuerte es en sus obras y poderoso en el temor del Señor,
45 apacentando el rebaño del Señor en la fe y en la justicia,
y no dejará a ninguno de ellos estar débil en su pasto.
46 En la igualdad les conducirá a todos, y no habrá en ellos orgullo para que reine la opresión en ellos.
47 Tal es la majestad del rey de Israel con la que Dios ha decidido suscitarlo sobre la casa de Israel, para corregirla.
48 Sus palabras están purificadas más que el oro más precioso;
en las asambleas juzgará las tribus del pueblo santificado.
49 Sus palabras serán como palabras de santos en medio de pueblos santificados.
50 Bienaventurados los que nazcan en aquellos días,
para contemplar los bienes de Israel en la reunión de las tribus.
¡Ojalá Dios apresure su piedad sobre Israel!
Nos liberará de la impureza de los enemigos impuros.
El Señor es nuestro rey para la eternidad y aún más».

El *Salmo* 18 es el último de todos. Mucho más posterior al anterior, tal vez haya que datarlo a partir del año 47 a.C. El salmista recoge en él, una vez más, su concepción mesiánica:

«6 ¡Que Dios purifique a Israel para el día de la misericordia y la bendición,
para el día de la elección, cuando suscite a su Ungido!
7 Bienaventurados los que vivan en aquellos días
para ver los bienes del Señor, que hará a la generación venidera,
8 bajo el cetro de la corrección del Ungido del Señor
en el temor de su Dios,
en espíritu de sabiduría, de justicia y fuerza,
9 para dirigir a los hombres en las obras de la justicia por el temor de Dios,
para establecerlos a todos delante del Señor.
10 Una buena generación (vivirá) en el temor de Dios en los días de la misericordia».

La expectación mesiánica de estos salmos, dada la cercanía de su composición al tiempo de Jesús, nos refleja bastante del ambiente mesiánico que se reflejará en los mismos evangelios como eco de la época.

c) IV Libro de Esdras

En el *IV Libro de Esdras* se apunta también una esperanza mesiánica. Es obra de un fariseo, escrita originariamente en hebreo ya casi a fines del primer siglo después de Cristo [23]. Las traducciones existentes provienen de versiones griegas; la traducción latina suele colocarse al final de las ediciones de la Biblia Vulgata. El autor, impresionado por la reciente destrucción de Jerusalén (año 70 d.C.; cf. 5,28-30; 6,57-59), escribe de modo apocalíptico siete visiones recibidas de Esdras (1,1), el escriba fundador del judaísmo después del exilio. Las visiones están situadas en Babilonia, el año 30 de la ruina de la ciudad (3,1). El profeta Esdras, ante la situación lastimosa del pueblo a quien Dios llamó su primogénito y ahora se encuentra entregado en manos de las gentes (6,57-58), se pregunta en la tercera visión (6,35-9,25) por qué los justos no poseen la herencia y no perecen los impíos (6,59; 7,17-18). Se le responde que muchos han perecido por haber despreciado la Ley del Altísimo (7,24), pero queda en pie una esperanza mesiánica (7,26-36) [23*].

> [26] «Pues mira, los días llegan en que se cumplirán los signos que yo había predicho: entonces aparecerá la ciudad invisible y se mostrará el país oculto; [27] y aquel que se haya salvado de las calamidades que yo he predicho, ése verá mis milagros. [28] Pues mi hijo, (Jesús) [24], el Cristo, se revelará con todos los que están con él y dará gozo a los supervivientes durante cuatrocientos años. [29] Y tras estos años, mi hijo, el Cristo, morirá y todos los que tienen aliento humano. [30] Entonces el mundo se trocará en el silencio del tiempo primitivo durante siete días, como al principio, de manera que nadie sobreviva. [31] Mas después de siete días se despertará el león que ahora duerme y perecerá el que es perecedero. [32] La tierra devolverá a los que descansan en ella y el polvo soltará a los que en él duermen, las cámaras restituirán las almas que les fueron confiadas. [33] El Altísimo aparecerá en el trono del juicio: entonces advendrá el final y la misericordia perecerá, la compasión que-

[23] SZEKELY, *Bibliotheca Apocrypha*, 284-328.

[23*] La traducción está tomada de LEIPOLDT-GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, II, 223.

[24] El nombre de Jesús tal vez sea interpolación cristiana añadida al texto latino (cf. SZEKELY, *Bibliotheca Apocrypha*, 297, nota 8) al igual que la mención ulterior de la muerte del Mesías (cf. GRELOT, *Le Messie dans les Apocryphes*, 30, nota 1). Otros, en cambio, sostienen que la interpolación no es demostrable; cf. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, I, 414, nota 2.

dará lejos, y la longanimidad desaparecerá; [34] sólo permanecerá mi juicio, la verdad se mantendrá, la fe triunfará; [35] vendrá a continuación el premio, la retribución aparecerá; las buenas acciones se levantarán, las malas no dormirán más».

En la visión quinta (11,1-12,51) el profeta ve un águila surgir del mar (11,1) que terminará aplastando toda la tierra (11,32); pero un león que sale de la selva con voz de hombre (11,37) se encara con el águila, echándole en rostro sus iniquidades, ya que atribuló a los humildes, hirió a los pacíficos y amó a los mentirosos (11,42). Por sus maldades el águila será destruida (11,45). El profeta recibe la explicación de la visión (12,10): el águila es un reino (12,11) que esparcirá el terror más grande de todos los reinos que han existido (12,13); el león es el viento *(¿ventus-Unctus?)* que el Altísimo al final ha revelado para corregir a los impíos, a quienes juzgará y destruirá; por el contrario, librará al pueblo de Dios, a quien salvará y alegrará, hasta que venga el fin, el día del juicio (12,31-34).

d) Apocalipsis de Baruc

El *Apocalipsis de Baruc* ha llegado a nosotros en lengua siríaca como traducción de una obra griega proveniente a su vez quizá de un original hebraico; está escrito, al igual que el *IV Libro de Esdras*, en el que tal vez se inspira, a raíz de los acontecimientos recientes de la destrucción de Jerusalén (año 70 d.C.) [25]. El autor, que pone de un modo literario toda su obra en labios del profeta Baruc, transmite los sucesos del año 70 d.C. como una repetición de aquellos del año 587 a.C. (1,1-4) con un paralelismo implícito entre la destrucción ocasionada por Roma y la ocasionada antes por Babilonia. Los castigos presentes (14,14-15; 67,2-9) no quitan la esperanza de un tiempo de redención (23,7). Aunque el anuncio de tiempos mesiánicos no constituye la trabazón del *Apocalipsis de Baruc*, la descripción del reino del mesías no es tampoco una mera ornamentación [26]. En tres ocasiones se describe el reino mesiánico con notas que se complementan mutuamente y señalan el preludio de los últimos tiempos.

[25] SZEKELY, *Bibliotheca Apocrypha*, 261-284; BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, I-II (Paris 1969).
[26] BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, II, 415.

Una primera descripción del reino mesiánico se hace como respuesta del Señor al profeta que, sorprendido por las tribulaciones que sobrevendrán (26,1-28,1), pregunta si tales sucesos afectarán al universo entero (28,7). El Señor le asegura que toda la tierra y todos los vivientes serán afligidos; pero sólo serán protegidos los que se encuentren esos días «en esta tierra» (29,1-2). Entonces se cumplirá lo que está prescrito para estas partes de la tierra:

> «El Mesías comenzará a revelarse... (Behemot saldrá fuera de su lugar y el Leviatán subirá del fondo del mar: los dos monstruos gigantescos que yo he reservado en vista de este tiempo para que sirvan de alimento a todos aquellos que sobrevivan). La tierra dará sus frutos, diez mil por uno, cada vid dará mil sarmientos, cada sarmiento mil racimos, cada racimo mil uvas y cada uva un carro de vino. Aquellos que tuvieron hambre, se volverán a alegrar y serán cada día testigos de prodigios. Los vientos saldrán de mi faz para embalsamar cada mañana con perfume de frutos aromáticos y suscitar a la caída de la tarde nubes que destilen un rocío saludable. En este tiempo, el maná guardado en reserva caerá de nuevo, y lo comerán durante años, pues han llegado al fin de los tiempos, y después de esto, una vez que se haya cumplido el tiempo de la venida del Mesías y él haya vuelto a su gloria, todos aquellos que murieron en su espera resucitarán» (29,3-30,1).

Una segunda descripción del reino mesiánico se hace a partir de una visión del profeta con la que expresa el acontecimiento más saliente del tiempo mesiánico. El profeta se queda dormido contemplando con lágrimas las ruinas del templo (35,1-5). En visión nocturna contempla una selva situada en un valle rodeado de montes elevados y rocas abruptas. En el lado opuesto surgía una vid junto a la que brotaba una fuente. Pero el agua de la fuente llegó a inundar la selva, quedando las montañas abajadas y los árboles arrancados. Sólo resistió algo más un cedro que, finalmente, fue también derribado y recriminado duramente por la vid (36,1-10). Por último, el cedro fue presa de las llamas, mientras que la vid crecía, extendiéndose a su alrededor un valle cubierto de flores que no se marchitan (37,1). Al despertar del sueño, el Señor explicó la visión al profeta:

> «He aquí que vendrán días en que el reino que ha destruido a Sión será él también destruido y sometido por el que le suce-

derá. Este último será a su vez también pronto destruido por un tercer reino que se levantará y dominará por algún tiempo, pero desaparecerá él también. Después de esto se levantará un cuarto reino cuya tiranía será más dura y fuerte que las precedentes. Su hegemonía durará largo tiempo como los árboles del valle. El triunfará durante edades y se elevará más alto que cedro del Líbano. La verdad se ocultará lejos de él, mientras que los que están manchados de iniquidad se refugiarán allí como se refugian y se deslizan por la selva las bestias salvajes. Y cuando se acerque el tiempo de su fin, de su caída, se revelará el imperio de mi Mesías: será semejante a la fuente y a la vid, y cuando se revele, eliminará la muchedumbre reunida en torno a él» (39,3-7).

«El último jefe que sobrevivirá al aniquilamiento de la turba reunida alrededor de él será encadenado y llevado al monte Sión. Mi Mesías le recriminará todas sus iniquidades, le tomará cuentas de todo el mal hecho por sus secuaces y lo evocará delante de él.

Después lo matará, mientras que protegerá el resto de mi pueblo que se encontrará en el lugar que yo he escogido. Y su reino durará siempre hasta que se acabe este mundo de corrupción y se cumplan los tiempos predichos. Esta es su visión y ésta su interpretación» (40,1-4).

La tercera descripción del reino mesiánico surge de la interpretación de otra visión que tuvo el profeta. Vio levantarse del mar una nube inmensa, conteniendo aguas blancas y negras; rápidamente la nube cubrió toda la tierra. El agua comenzó a caer sobre la tierra, primero negra, después más clara, aunque no abundante, y así alternativamente doce veces, pero siendo siempre más abundantes las aguas turbias que las limpias. Finalmente, la nube creció dejando caer una lluvia de agua más negra que todas las veces anteriores junto con fuego. La corrupción surgía donde caía el agua. Apareció un rayo luminoso que arrojó la nube a la tierra e iluminó la tierra entera restaurando los lugares donde las aguas anteriores habían sembrado la ruina. A continuación, doce ríos salieron del mar que rodearon el rayo obedeciéndole (53,1-12). Despertado del sueño, el profeta pide una explicación (54,1-22); se le envió el ángel Remiel [27] (55,3), que le interpretó la visión.

La nube es el mundo; las doce veces que el agua cae sobre él con alternancia de tonalidades y abundancia son las dife-

[27] Es la vocalización que se atribuye al nombre siríaco del texto; cf. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, I, 428-432.

rentes etapas de la historia caracterizadas por diversas notas: el pecado de Adán y diluvio (56,5.14), el origen de Abrahán y su descendencia (57,1), la impiedad de Egipto (58,1), el período de Moisés y sus seguidores (59,1), los pecados de los amorreos e israelitas bajo los jueces (60,1-2), tiempos de David y Salomón (61,1), la perversidad de Jeroboán y los reyes que le siguieron (62,1-2), la justicia y rectitud de Ezequías (63,1), la impiedad universal en tiempos de Manasés, hijo de Ezequías (64,1), la integridad de la generación de Josías (66,1), la ruina presente de Sión (67,1) y, finalmente, la reconstrucción de Sión (68,5). El agua última, la más negra de todas, afectará al mundo entero (69,1), cuando llegue el tiempo de cosechar los males o bienes que se hayan sembrado; entonces el todopoderoso esparcirá la turbación y el terror sobre todos los habitantes de la tierra: odios, guerras, dominio arrollador de los indignos, silencio de los sabios y palabrería de los necios, muertes ocasionadas por invasiones, sediciones, fuego, hambre (70,1-8). Los que queden de estos males, vencedores y vencidos, serán entregados en manos de mi siervo el Mesías, pues toda la tierra devorará sus habitantes (70,9-10), pero la tierra santa tendrá piedad de los suyos y protegerá a sus habitantes en aquel tiempo (71,1).

A continuación se le comunica al profeta el sentido que tienen las aguas luminosas que aparecerán al final, después de las aguas negras (72,1); en esta explicación se describe el tiempo mesiánico futuro:

> «Tan pronto se produzcan las señales que antes te fueron anunciadas, los pueblos serán turbados y vendrá el tiempo de mi Mesías. El convocará todas las naciones, salvará a unos y a otros los destruirá. He aquí lo que sucederá a las naciones que se salvarán por él. Todo pueblo que no haya reinado sobre Israel y que no haya subyugado la raza de Jacob se salvará. Sucederá así porque, entre todos los pueblos, ellos habrán obedecido a tu pueblo. Pero todos aquellos que hayan ejercido poder o que hayan reinado sobre vosotros serán entregados a la espada (72,2-6).
>
> Y cuando (el Mesías) haya humillado al mundo entero y se siente en paz para siempre en el trono de su realeza, entonces aparecerá la felicidad y se mostrará la tranquilidad; entonces bajará la salud como rocío y se alejará la enfermedad. Las preocupaciones, los dolores y los gemidos pasarán lejos de los hombres, la alegría se extenderá por toda la tierra. No se

morirá más prematuramente; ninguna desgracia herirá ya de improviso; juicios, acusaciones, luchas, venganzas, crímenes, pasiones, celos, odio y todo lo que se le parezca será extirpado; éstos son los que han llenado de males la tierra, y por ellos la vida de los hombres ha sido tremendamente turbada. Las bestias salvajes saldrán de la selva para ponerse al servicio de los hombres. Serpientes y dragones saldrán de sus escondrijos para obedecer a un niño. Las mujeres no sufrirán más al criar, y no serán más angustiadas cuando den a luz el fruto de su seno (73,1-7).

En estos días los segadores no conocerán más la fatiga, ni el cansancio los albañiles; los trabajos adelantarán por sí mismos al ritmo de los que los llevan en un descanso absoluto. Este tiempo marcará el fin de la corrupción y el principio de la incorruptibilidad; para esto se cumplirán en él las predicciones; él está lejano de los malos y cercano de los que no mueren. Estas son aquellas últimas aguas luminosas que aparecieron después de las últimas aguas negras» (74,1-4).

e) Textos de Qumrân

Los descubrimientos de Qumrân, junto al mar Muerto, también han proyectado luz sobre la expectación mesiánica existente en tiempos cercanos a los de Jesús de Nazaret y a los tiempos de composición de los evangelios. Algunos de los elementos mesiánicos puestos de manifiesto en los escritos de Qumrân no ofrecen lugar a duda; otros, en cambio, dan pie a diversidad de interpretaciones.

Los hallazgos de Qumrân [28] iniciados en el invierno de 1946 nos han puesto en contacto no sólo con inapreciables textos bíblicos por su abundancia y antigüedad, sino con otros muchos textos extrabíblicos referentes sobre todo a la vida de la comunidad esenia situada en Qumrân desde mitad del siglo II a.C. hasta poco antes de la destrucción de Jerusalén, en el año 70 d.C. Entre éstos habría que enumerar especialmente la *Regla de la Comunidad* (1 Q S) y el *Documento de Damasco* (DD).

1) La *Regla de la Comunidad*, llamada a veces también *Manual de Disciplina*, fue encontrada completa en la primera cueva (1Q) [29] aunque después se descubrieron diversos frag-

[28] González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto*, 3-10, en donde aporta abundante y escogida bibliografía sobre la materia.

[29] Para citar esta *Regla de la Comunidad* se suele añadir una S (primera letra del título de la obra en hebreo «S(erek)» a 1Q: 1QS.

mentos de otras copias, tal vez anteriores a la misma *Regla*, en 4Q y 5Q. El tiempo probable de composición de este escrito en su primera edición debió ser entre los años 150-125 a.C. El autor, en lo fundamental, ya que tenía diversos elementos de compilación, pudo ser el mismo fundador de la comunidad, llamado otras veces «Sacerdote», «Maestro de Justicia» (1Q Hab 1,13; 4Q Ps 37,15); a esto se puede deber la autoridad que otros escritos de Qumrân le reconocen a esta *Regla (Documento de Damasco* 10,6; 13,2; 14,8; *Regla de la Congregación* 1,7) y el que no se mencione en ella, al menos expresamente, al Maestro.

Durante la vida del fundador, el «Maestro de Justicia», no parece hubo expectación mesiánica, ya que su presencia no dejaba lugar a ella. Por eso no aparece en la copia más antigua de la *Regla*, encontrada en 4Q, la alusión mesiánica que se hace en una edición posterior de esa misma *Regla* encontrada en 1Q 9,11 [30]. Sólo una vez que el Maestro de Justicia fue perseguido y muerto por el «Sacerdote impío» y «hombre de la mentira» (1Q Hab 5,10-11; 9,9-12; 11,4-8) [31], surge la formulación de expectación mesiánica en los miembros de la comunidad (1Q S 9,9-11):

> «[9] A ningún precepto de la ley podrán sustraerse, para caminar
> [10] en toda la obstinación de su corazón.
> [11] Y serán regidos por las ordenanzas primeras, en las cuales los miembros de la comunidad comenzaron a ser instruidos hasta la venida del profeta y de los mesías de Aarón y de Israel» [32].

En este pasaje se habla de unas reglas «primeras», las que actualmente regulan la vida de la comunidad, y que parecen aludir a otras «últimas», tal vez las que promulgue «el profeta» que se menciona [32*]. Se habla igualmente de tres personajes:

[30] GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto*, 170.

[31] En la identificación de este «sacerdote impío» hay diversidad de opiniones; entre otros candidatos, sería Jonatán que, apresado por el general Trifón en el año 143-142, murió en la cárcel (1 Mac 12,48; 13,23) (así, GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto*, 120) o Hircano II, hermano de Aristóbulo, a quien, capturado por los partos en el año 40 a.C., le cortaron las orejas para impedir que volviese otra vez a ser sumo sacerdote (así, DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens*, 135.274, nota 1).

[32] Traducción tomada de LEIPOLDT-GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, II, 157.

[32*] DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens*, 109, nota 3.

El profeta [33], en referencia tal vez a la figura semejante a Moisés que se promete en Dt 18,15-19 (cf. 1 Mac 4,46; 14,41), y dos mesías: uno sacerdote, «Mesías de Aarón», y otro rey, «Mesías de Israel» [34]. Que se trata de dos mesías distintos está confirmado por otro escrito complementario de la *Regla de la Comunidad* encontrado también en 1Q, llamado *Regla de la Congregación* (1QSa). En este anejo de la *Regla* se describe la cena escatológica tal como se celebrará cuando llegue la época mesiánica [34*]:

1 *QSa* 2,11-22

«11 He aquí (el orden) a seguir en la sesión de los hombres de renombre invitados y convocados para las deliberaciones comunes en el caso de que
12 el mesías se halle presente: el sacerdote tenga rango de jefe sobre toda la congregación de Israel, y después de él, bajo su presidencia, tomarán asiento todos
13 los sacerdotes hijos de Aarón invitados a la asamblea,
14 hombres de renombre, cada uno según su dignidad. Inmediatamente tomará asiento el Mesías de Israel, y después de él, bajo su presidencia, los jefes
15 de millares de Israel, cada uno según su dignidad y el puesto (que ocupa) en sus campos y marchas. A continuación
16 todos los jefes de ancianos de la congregación santa, tomarán asiento bajo su presidencia, cada uno
17 según su dignidad. Cuando se hayan reunido para la mesa común o para beber el vino, cuando la mesa
18 común esté preparada y el vino mezclado y pronto, que nadie alargue la mano al primer bocado
19 o a la primera gota de vino antes que el sacerdote, pues pertenece a él bendecir el primer bocado de pan
20 y el vino y él alargue la mano al pan el primero. Inmediatamente después alargará la mano hacia el pan el Mesías de Israel

[33] Para A. Dupont-Sommer, la figura de este profeta, en este texto, no está en referencia a un personaje futuro, sino en referencia a un personaje que ya ha aparecido inaugurando la época escatológica en preparación de los mesías sacerdote y rey. Este profeta no sería otro en este texto sino el mismo fundador de la secta, el Maestro de Justicia; cf. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens*, 110.

[34] Para algunos, no se trata de dos mesías, sino de uno sólo, y éste, el rey davídico, que representaría los dos estratos de la comunidad, el sacerdotal y el laical. Así, A. J. B. HIGGINS, *The Priestly Messiah:* NTS 13 (1966-67) 211-239, especialmente p.215-219; W. SANFORD LA SOR, *The Messiahs of Aaron and Israel:* VT 6 (1956) 425-429; cf. p.429.

[34*] La traducción siguiente de 1QSa 2,11-22 está tomada de GONZÁLEZ LAMADRID, *Qumrân*, 306-307.

21 y a continuación bendecirán todos (los miembros) de la congregación reunida, cada uno según su dignidad. Y es según esta prescripción como se ha de proceder
22 en toda comida donde se encuentren reunidos, al menos, diez hombres».

Se trata de una cena ideal, la que se celebrará al fin de los tiempos cuando se encuentren presentes los dos mesías; en la descripción se contradistinguen el Mesías-sacerdote de Aarón y el Mesías-rey de Israel, con una prevalencia del sacerdote sobre el rey, ya que es aquél el que ha de proceder en la entrada y bendición. Toda otra comida de la comunidad en que haya más de diez miembros se inspirará para su procedimiento en esta cena ideal, pues siempre presidirá el sacerdote extendiendo siempre éste su mano el primero para la bendición (1QS 6,3-5).

En un segundo anejo a la *Regla de la Comunidad, Colección de Bendiciones*, encontrado también en la 1Q (1QSb), tal vez se haga referencia a estos dos personajes mesiánicos en las bendiciones que pronuncia el sumo sacerdote y el príncipe de la congregación [35].

En la bendición del sumo sacerdote reina una nota de espiritualidad:

> «Que (el Señor) te conceda el Espíritu de santidad..., de alianza eterna..., de juicio justo...
> Que el Señor levante su rostro sobre ti... y sobre toda tu congregación. Que él ponga sobre tu cabeza la diadema, que él santifique tu descendencia para la gloria eterna, que él te dé la felicidad eterna...» (1QSb 2,24-3,21).

La bendición del príncipe de la congregación presenta más bien al mesías rey, en su condición de guerrero y juez:

> «Será renovada por él la alianza de la comunidad para establecer el reino de su pueblo para siempre, juzgar a los pobres justamente, regir con equidad a los humildes del país, y marchar delante de él de manera perfecta en todos los caminos de la verdad y restaurar su santa alianza en el tiempo de la miseria de todos aquellos que la buscan.
> Que el Señor te eleve a una perfecta altura como a una torre fortificada en una muralla escarpada. Y tú asolarás a los pueblos con el poder de tu boca, devastarás con tu cetro la tie-

[35] DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens*, 124, notas 1.2 y p.126, nota 1; ALLEGRO, *Los manuscritos*, 201.

rra y con el soplo de tus labios matarás al impío. Sobre ti estará el espíritu de consejo y de poder eterno, el espíritu de conocimiento y de temor de Dios. La justicia será el ceñidor de tus lomos y la fe el cinturón de tus caderas. Que él haga tus cuernos de hierro y tus cascos de bronce y puedas cornear como un toro joven y hollar los pueblos como el lodo de las calles. Porque Dios te ha establecido como el cetro sobre los soberanos, todos los pueblos te servirán y por su santo nombre él te exaltará y tú serás como un león...» (QSb 5,20-29).

2) En el *Documento de Damasco* se alude igualmente a la doble denominación del Mesías de Aarón y Mesías de Israel. Ya este documento era conocido antes de los descubrimientos de Qumrân por los manuscritos publicados por primera vez en 1910 y hallados en 1896-97 en la gueniza de una sinagoga del antiguo Cairo.

Ahora los enigmas que presentaba este documento han sido algo clarificados por una serie de fragmentos de nueve copias de esta misma obra encontradas en 1952 en las cuevas de Qumrân siete en 4Q, una en 5Q y otra en 6Q. La obra pertenece a la comunidad esenia judía que, hostigada durante algún tiempo por la persecución, hubo de buscar refugio en Damasco; finalmente, la obra vino a engrosar los rollos del mar Muerto [36]. Consta de dos partes: la primera *Exhortación*; la segunda, *Leyes*.

En esta segunda parte se habla de la doble denominación del Mesías:

«He aquí la regla constitucional (23) de los campamentos, según la cual deberán conducirse durante el período de la impiedad hasta la venida del Mesías de Aarón (13,1) e Israel» (DD 12,22-13,1).

«He aquí el tenor exacto de las leyes con las que se juzgará durante el tiempo de la impiedad, hasta que surja el Mesías de Aarón e Israel» (DD 14,19).

Aunque en estos textos se ponga en singular la expresión «el Mesías», no se puede deducir de ahí la identificación de ambos, ya que la expresión hebraica «Mesías de Aarón y de

[36] Este *Documento de Damasco*, antes de los descubrimientos de Qumrân apenas si se conexionaba con la comunidad esenia. Sólo algunos tuvieron semejante intuición de relacionarlos; así, ISRAEL LEVI (cf. *Revue des Études Juives* 62 [1912] 10). A partir de los hallazgos de Qumrân, tal intuición de entonces ha sido plenamente confirmada; cf. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens*, 51-55.160-161.

Israel» equivale a «Mesías de Aarón y Mesías de Israel», implicando por tanto dos personas [37]. La pluralidad de mesías en el *Documento de Damasco* queda confirmada por los textos claros de la *Regla de la Comunidad* y *Congregación* [38].

Por tanto, en los escritos de Qumrân respecto al mesianismo hay unos elementos que aparecen ciertos: expectación mesiánica para una era escatológica, la mención de una doble función mesiánica, sacerdotal y real; otros elementos aparecen dudosos: si se trata de dos mesías con funciones diversas como concepción uniformemente mantenida en los diversos estadios de la secta, o si la concepción dualista del mesías se unificó en un momento determinado, fusionándose en un solo mesías las dos funciones distintas [39]. En estas notas mesiá-

[37] WOUDE, *Le Maître de justice*, 125.

[38] El pluralismo mesiánico se podría respaldar por el mismo *Documento de Damasco*, ya que en otra ocasión, al comentar el texto de Núm 24,17, habla de una «Estrella» a la que llama «Intérprete de la Ley» y, por tanto, sacerdote (DD 7,18) y de un «Cetro» al que llama «Príncipe de toda la Congregación» que «vencerá a todos los hijos de Set» (DD 7,20) y, por tanto, rey; así, GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto*, 170-171; KUHN, *Die beiden Messias*, 178. Sin embargo, no todos admiten este dualismo mesiánico en el *Documento de Damasco*, ya que juzgan que la doctrina mesiánica expuesta en la *Regla* al hablar de «los mesías de Aarón y de Israel» no se mantiene uniformemente en todas las etapas de la secta, sino que en un momento dado la función sacerdotal (o espiritual) y la real (o temporal) se concentran en un solo mesías; así, DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens*, 149, nota 3. Sobre las diversas etapas en la concepción mesiánica de los escritos de Qumrân, cf. J. STARKY, *Les quatre étapes du Messianisme à Qumrân*: RB 70 (1963) 481-505; R. E. BROWN, *The Theacher of Righteousnes and the Messiah(s)*, en *The Scrolls and Christianity* (London 1969) 37-44.

[39] Entre esos elementos discutidos habría que colocar la relación del Maestro de Justicia con el futuro Mesías. Para A. Dupont-Sommer, el Maestro de Justicia, una vez muerto, volverá a reaparecer en la consumación de los tiempos cuando se haya acabado el tiempo de la impiedad (cf. DD 6,11); este Maestro de Justicia es el mismo Mesías de Aarón, sacerdote, que volverá a venir al fin de los días (1QSa 2,12); cf. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens*, 123, nota 2 y p.146, nota 5. Otros, en cambio, justamente opinan que no se puede confundir el Maestro de Justicia histórico con el futuro Mesías, ya que la denominación de Maestro de Justicia no es un nombre propio aplicable a una sola persona, sino una denominación que puede convenir a varios individuos y, por tanto, al Maestro de Justicia histórico y al Mesías de Aarón futuro que será también Maestro de Justicia; así, WOUDE, *Le Maître de justice*, 130. Por los textos de Qumrân aparece que los miembros de la comunidad esenia atribuían al mesías que esperaban una de las actividades específicas del «Maestro», la enseñanza de la justicia; sin embargo, al «Maestro de Justicia», el histórico, nunca le dan el título de mesías, sino que más bien distinguen entre el «Maestro de Justicia» del pasado y el Mesías del futuro (DD 19,35-20,1); cf. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto*, 171.

nicas de los escritos de Qumrân hay ciertamente una línea de continuidad con otros escritos de su época. Así como en el *Testamento de los doce Patriarcas*[40] se presenta la doble función mesiánica, sacerdotal y real, y, al menos en determinados momentos, se habla de un doble mesías sacerdote y rey, se subraya igualmente la preponderancia del sacerdocio sobre la realeza, tendencia muy marcada a partir de la vuelta del exilio del pueblo judío, y se acentúa una nota de poder y fuerza en el cetro del mesías rey, príncipe de toda la congregación que, «a su llegada, destruirá a todos los hijos de Set» (DD 7,20-21).

En todos los textos extrabíblicos estudiados referentes a la expectación mesiánica, junto con los aspectos propios de cada uno, hay una nota que es común denominador: un sentido de poder, de fuerza del Mesías, que terminará dominando a los enemigos que en las diversas circunstancias históricas de Israel han subyugado al pueblo elegido. Así, el *Testamento de los doce Patriarcas* le llama «guerrero» (*Test. Rubén* 6,12); los *Salmos de Salomón* le presentan como el destructor de los príncipes usurpadores (17,24); en las visiones del *IV Libro de Esdras* el león terminará dominando al águila (12,31-34); en el *Apocalipsis de Baruc* el cedro más alto de la selva termina siendo derribado por el agua que brota junto a la vid (35,1-40,4); en los escritos de Qumrân, finalmente, junto al mesías sacerdote aparece el mesías-rey que con su cetro asolará, devastará y matará (1QSb 5,20-29; DD 7,20-21).

4. *Mesianismo en los evangelios: Jesús el Cristo*

Después de haber visto la expectación mesiánica en el Antiguo Testamento y en la literatura judaica extrabíblica de tiempos cercanos a la composición de los evangelios, vamos a adentrarnos en los evangelios mismos para ver en ellos su concepción mesiánica. El contraste entre el mesianismo que presentan los escritos extrabíblicos y el que proclaman los evangelistas nos ayudará a captar mejor cuál es el verdadero mesianismo que se atribuye a Jesús en los evangelios.

40 Cf. supra, c.V, p.113. Estos dos mesías del *Testamento de los doce Patriarcas*, en un sentido originario, eran probablemente distintos y después, por una adaptación o retoque de uno o varios redactores cristianos, se fusionaron en un solo personaje; cf. ZEDDA, *Il Gesù della storia*, 55.

a) Expectación mesiánica en los evangelios

La aparición histórica de la figura de Jesús se da en un momento de gran expectación mesiánica. Era la atmósfera y el ambiente de la época. Los evangelios han ido apuntando rasgos que, sin tener pretensión confesional, dejan entrever la realidad del tiempo. Siguiendo un cierto orden en el desarrollo de la persona de Jesús y alternando las referencias de los diversos evangelistas, estos rasgos aparecen ya desde el principio, se multiplican en la vida pública, se prolongan hasta el final. Así, el rey Herodes pregunta inquieto a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo dónde había de nacer el Mesías (Mt 2,4); el anciano Simeón vive con la esperanza de no morir sin ver antes al Mesías del Señor (Lc 2,26); cuando aparece el Bautista, el pueblo se pregunta si sería él el Mesías (Lc 3,15), incluso se lo formulan (Jn 1,19-25); los primeros discípulos afirman haber encontrado al Mesías, al que aludieron Moisés y los profetas (Jn 1,41-45); la mujer samaritana muestra su convencimiento de la venida inmediata del Mesías con su misión reveladora (Jn 4,25); el pueblo sabe que el Mesías vendrá, aunque no sabe de dónde (Jn 7,26-27); otros, por el contrario, determinan como lugar de origen del Mesías la aldea de donde era David (Jn 7,42); los fariseos hablan de un Mesías proveniente de David (Mt 22,42); las mismas burlas dirigidas a Jesús en la pasión, llamándole con sarcasmo «Cristo» (Mt 26,68), son un eco de la expectación mesiánica frecuente en aquel tiempo. Todos estos rasgos no dejan lugar a duda sobre el sentir difundido entre el pueblo que esperaba un Mesías.

b) El mesianismo de Jesús

Esta esperanza mesiánica general en el evangelio, a veces, o se proyecta sobre Jesús preguntándose si será él el Mesías (Jn 4,29), o se concretiza en su figura (Jn 7,31), siendo amenazados por esto de ser expulsados de la sinagoga (Jn 9,22). Otras veces, Jesús es proclamado solemnemente como el Mesías (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20). Hemos de ver cuál es el contenido de este mesianismo que se proyecta sobre Jesús y cuál es la matización que le dan los diversos personajes que lo utilizan en el evangelio.

1) Mesianismo en armonía con la concepción de la época

Los rasgos de mesianismo temporalista que aparecen en la literatura extrabíblica en torno al tiempo de Jesús tienen también sus manifestaciones en diversos personajes del evangelio, en la muchedumbre, en los fariseos, incluso a veces en los mismos discípulos. Una concepción temporalista del Mesías aparece en la muchedumbre cuando, después de la multiplicación de los panes, quiere arrebatarlo y proclamarlo rey por haberla saciado en su necesidad (Jn 6,15). Los fariseos no proclaman Mesías a Jesús ni aun en sentido político, pero cuando le preguntan a Jesús si él es el Mesías (Jn 10,24; Mc 14,61), lo hacen ciertamente en sintonía con la mentalidad de la época. Los discípulos de Jesús, como hijos de su tiempo, también muestran a veces un contagio de una visión de signo terreno en referencia al mesianismo de Jesús: así, cuando disputan entre sí sobre quién será el mayor en el reino (Mt 18,1-4; Mc 9,33-37; Lc 9,46-48; 22,24) o piden ocupar los primeros puestos (Mt 20, 20-24; Mc 10,35-41). La concepción de los discípulos aparece con todo su realismo temporalista cuando preguntan, en el relato de la ascensión, si es en aquel momento cuando Jesús piensa restablecer el reino de Israel (Act 1,6). En una ocasión los discípulos proclaman el mesianismo de Jesús con una visión diversa; es la escena de Cesarea de Filipo en la que, contrastando con la opinión de la gente, se expresa el parecer de los discípulos por boca de Pedro: «Tú eres el Cristo» (Mc 8, 29). Pero, aun en esta respuesta, se deja entrever algo de incompleto, como lo muestran las palabras que siguen de Jesús, según veremos un poco más adelante.

2) Actitud de Jesús ante su propio mesianismo

Este punto ya se esbozó al hablar del secreto mesiánico en el evangelio de Marcos [41]. Ahora debemos desarrollar la actitud de Jesús ante su propio mesianismo tal como se describe en la presentación que hacen los evangelios y no limitada al aspecto redaccional del evangelio de Marcos. Para captar esta

[41] Cf. c.I, p.30.

actitud de Jesús habría que distinguir lo que se presenta como formulación de Jesús proveniendo de iniciativa personal, y como reacción suya ante las manifestaciones mesiánicas de otros.

a) **La iniciativa de Jesús**

Es muy escasa en los evangelios la iniciativa de Jesús en proclamar abiertamente su mesianismo. Se tiene una gran reserva en el uso del término «Cristo» puesto en labios de Jesús. En la vida pública apenas si lo pronuncia. En los evangelios sinópticos se encuentra una vez la expresión «Cristo» pronunciada por Jesús, refiriéndose a sí mismo; es el texto que trae Marcos: «El que os diere un vaso de agua *en razón de discípulos de Cristo*, os digo en verdad que no perderá su recompensa» (Mc 9,41). La comparación de este texto con el paralelo de Mateo muestra el sentido redaccional del texto de Marcos que aclara, en clave ya cristiana, la expresión más primitiva de Mateo: «El que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en *razón de discípulo*, en verdad os digo que no perderá su recompensa» (Mt 10,42)[42]. En el evangelio de San Juan una vez se pone el término «Cristo» en palabras de Jesús: «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17,3). El versículo, sin embargo, es la explicación que el evangelista mismo hace, aun como palabra de Jesús, de la vida eterna aludida en el versículo anterior[43]. Otra vez se da en el cuarto evangelio la confesión abierta de Jesús como Mesías (Jn 4,26); pero en este caso, aunque la confesión de Jesús es clara en esta conversación confidencial, el término mismo está puesto en labios de la mujer samaritana (Jn 4,25). En las escenas de la vida gloriosa de Jesús, en una ocasión brota la iniciativa de Jesús hablando del Cristo en instrucción a los discípulos de Emaús: «¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrara en su gloria?» (Lc 24,26). La instrucción se produce después de la pasión, se hace a dos discípulos, en términos tales que ni aun ellos entendieron durante la conversación que se trataba de Jesús.

La realidad de este Mesías está unida a una necesidad de

[42] TAYLOR, *Mark*, 408; GRUNDMANN, *Markus*, 198; BENOIT-BOISMARD, *Synopse*, II, 265.

[43] WESTCOTT, *John*, 240; BARRETT, *John*, 419.

sufrimiento previo a la glorificación. La manifestación del mesianismo de Jesús brotando como iniciativa personal aparece, por tanto, bastante escueta y reservada, incluso a nivel de redacción.

Más aún, Jesús no sólo no usa el término «Cristo» aplicado a sí, sino que positivamente tiene con frecuencia una actitud de ocultamiento en momentos en que se podía traslucir esta realidad; intenta ocultar su presencia en casa (Mc 7,24), y durante su travesía por la Galilea (Mc 9,30). La entrada solemne en Jerusalén (Mt 21,1-9; Mc 11,1-10; Lc 19,28-38) es ciertamente una manifestación pública del mesianismo. Pero aun en esta escena hay que tener presente el momento de su realización: ya al final de la vida pública, un poco antes de la Pasión, habiendo precedido antes toda la explicación de la naturaleza de su mesianismo mediante los diversos anuncios de la pasión; incluso la escena misma la interpreta el evangelista Mateo en un sentido mesiánico característico, no arrollador, sino con mansedumbre, mediante la cita que hace el evangelista del texto de Zacarías: «Esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el profeta: 'Decid a la hija de Sión: He aquí que tu rey viene a ti manso y montado sobre un asno, sobre el pollino hijo de borrica'» (Mt 21,4-5; cf. Zac 9,9).

A la nota de ocultamiento hay que añadir todavía la rigurosa imposición de silencio que a veces gravita sobre los demonios para que no lo descubran como Mesías (Mc 1,34; 3,12; Lc 4, 41); sobre los que son curados, como en el caso del leproso (Mc 1,44; Mt 8,4; Lc 5,14), del sordomudo (Mc 7,36), del ciego de Betsaida (Mc 8,26) o del ciego al que alude Mateo (Mt 9,30); sobre aquellos que presenciaron la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,43; Lc 8,56), o sobre los mismos discípulos (Mt 16,20; Mc 8,30; Lc 9,21), como explanaremos más adelante. Semejante imposición de silencio, aunque esté especialmente subrayada en el evangelio de Marcos, se da en los tres sinópticos. Es una nota que está muy en consonancia con la línea de actuación de Jesús ante su propio mesianismo [44].

[44] Cf. c.I, p.30.

b) Ante las manifestaciones mesiánicas de otros

Jesús tiene diversidad de reacciones en conformidad con el contenido que encierran las manifestaciones mesiánicas de la muchedumbre, de los fariseos o de los discípulos. Cuando la multitud quiere proclamar rey a Jesús porque la ha saciado de pan en el desierto, la reacción de Jesús está descrita por el cuarto evangelio con trazos claros: «Conociendo que iban a venir para arrebatarlo y hacerle rey, se retiró otra vez al desierto él solo» (Jn 6,15). Ante la exhortación que le hacen sus parientes de manifestarse: «Sal de aquí y vete a Judea para que tus discípulos vean las obras que haces; nadie hace esas cosas en secreto si pretende manifestarse» (Jn 7,3-4), la respuesta de Jesús no se hace esperar: «Mi tiempo no ha llegado aún, pero vuestro tiempo siempre está pronto» (Jn 7,6). Los discípulos también reciben la corrección de Jesús cuando demuestran tener miras poco altas que dejan entrever la concepción de un mesianismo terreno; así, ante las pretensiones que cada uno tiene de ser el mayor en el reino (Mt 18,1), Jesús les hace ver una concepción diversa: «El que se humillare hasta hacerse como un pequeño, ése será el más grande en el reino de los cielos» (Mt 18,4); cuando mantienen una disputa manifestando sus pretensiones de grandeza (Lc 22,24), la advertencia de Jesús sigue en la misma línea: «El mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve» (Lc 22,26). Por eso, a los hijos del Zebedeo que buscan los dos primeros puestos en el reino (Mt 20,21; Mc 10,37) les dice abiertamente: «No sabéis lo que pedís» (Mt 20,22; Mc 10,38). Incluso, antes de la ascensión, los discípulos, por su pregunta indiscreta sobre la restauración del reino de Israel (Act 1,6), oyen de Jesús unas palabras sin rodeos: «No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano» (Act 1,7). La reacción de Jesús es nítida cuando se trata de manifestaciones mesiánicas de signo claramente desviado.

Es más difícil determinar la actitud de Jesús ante manifestaciones que pueden prestarse en su formulación a un sentido equívoco, aunque tal vez en la intención del que la pronuncia no tenga sino uno. Tal sería el caso de la pregunta que hacen a Jesús el sumo sacerdote y Pilato durante la Pasión. Seme-

jante problema presenta la actitud de Jesús ante la confesión de Pedro, no por sentido equívoco de la confesión del discípulo, sino por la prohibición que sigue de Jesús.

1.º *La pregunta del sumo sacerdote a Jesús.*—Esta pregunta a Jesús y su respuesta ante el sanedrín está narrada con diversidad de matices por los tres evangelios sinópticos (Mt 26,63-64; Mc 14,61-62; Lc 22,67-70). El análisis algo más detenido de esta escena en la diversa redacción de la pregunta del sacerdote y, sobre todo, de la respuesta de Jesús nos proporcionará luz abundante para profundizar en la actitud de Jesús ante su propio mesianismo.

La *pregunta del sacerdote* Caifás contiene diferentes matices en cada una de las redacciones de los sinópticos, pero es unánime en el núcleo central de la pregunta. Mateo comienza con una introducción previa, una especie de juramento del sacerdote, dirigida a Jesús: «Te conjuro por Dios vivo» (Mt 26, 63). Lo inusitado de la introducción [45] pone de relieve la importancia de la pregunta que sigue; en su parte central es común a las tres formulaciones: «Dinos si tú eres el Cristo» (Mt 26,63; Mc 14,61; Lc 22,67). A este núcleo cada uno adjunta una nota diferente; Mateo añade «el Hijo de Dios», Marcos «el Hijo del Bendito» y Lucas continúa en una segunda pregunta «¿Tú eres el Hijo de Dios?» (v.70). Nos atenemos ahora a la parte central de la pregunta, idéntica en las tres redacciones: «Si tú eres el Cristo» (σὺ εἶ ὁ Χριστός). Es obvio que el sentido de la pregunta y del término «Cristo» en labios del sumo sacerdote tenga el sentido habitual propio de su tiempo, un sentido temporal y político. La pregunta tiene una finalidad capciosa, es una pregunta que tiende una trampa [46]. Si a ella se responde afirmativamente, ya se tiene un asidero para denunciarlo al tribunal romano por querer instaurar el trono de David; si se responde negativamente, Jesús queda desacreditado y el pueblo, por consiguiente, en lo sucesivo estará contra él.

La respuesta de Jesús es densa en su contenido, no limitándose al marco estrecho y capcioso que le ofrece el sacerdote. Jesús rebasa los límites de la pregunta, adentrándose así en la verdadera concepción de su mesianismo. Las palabras de

[45] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, I, 1006; SCHMID, *Mateo*, 525.
[46] CULLMANN, *Cristología*, 192.

Jesús refiriéndose a la pregunta hecha tienen matices diferentes en cada una de las redacciones de los sinópticos. En la formulación de Marcos la respuesta de Jesús es claramente afirmativa; sin dejar lugar a duda, dice: «Yo soy» (ἐγώ εἰμι: Mc 14,62). El evangelista Marcos formula la respuesta en plena correspondencia a la pregunta; el σὺ εἶ de las palabras del pontífice tiene un perfecto eco en las palabras de Jesús ἐγώ εἰμι. En la redacción de Mateo la formulación que se pone en labios de Jesús es totalmente diversa; Jesús dice al sacerdote: «Tú lo has dicho» (σὺ εἶπας: Mt 26,64). Al concretar el contenido de esta expresión en labios de Jesús hay posiciones de signo contrario. Para unos, estas palabras en el evangelio de Mateo encerrarían un sentido afirmativo, igual al sentido que se encuentra en Marcos. Es la opinión más frecuente[47]. Este sentido afirmativo parece natural y razonable, sobre todo al estar iluminado por la formulación clara de Marcos. Para otros, por el contrario, el sentido de la respuesta en Mateo sería una auténtica negativa del aspecto mesiánico insinuado por el sacerdote[48]. El fundamento para esta interpretación se pone en el sentido no afirmativo del posible original aramaico ('āmārta) del que procedería el texto griego de Mateo; esta razón se completa con la significación de la partícula πλήν que sigue a la respuesta de Jesús, contraponiendo así lo que viene negado previamente con lo que se afirma a continuación. Según esta opinión, en el texto de Mateo Jesús declararía: «No respondo a esta pregunta, os digo en cambio esta otra cosa»[49]. El sentido negativo de la expresión de Mateo *difícilmente se puede mantener.* Siempre queda en el terreno de la hipótesis el original aramaico que respalda la expresión griega[50]; además, tenemos una expresión parecida en la respuesta de Jesús a Judas durante la cena (Mt 26,25), en la que el sentido parece más bien afirmativo, o al menos no ciertamente negativo. Por otra parte, la partícula πλήν que sigue no incluye necesariamente la negación de lo que precede, sino más bien una adición complementaria fuertemente subrayada y contrastada (cf. Mt 11,22.24; 18,7; 26,39).

47 LAGRANGE, *Matthieu*, 507-508; SCHMID, *Mateo*, 525; PÁRAMO, *Mateo*, 290; TRILLING, *Mateo*, I-2, 319.
48 CULLMANN, *Cristologia*, 193-194.
49 Ibid., 194.
50 Así lo confiesa el mismo Cullmann: *Cristologia*, 193-194.

Por esta razón, otros prefieren hablar en la respuesta de Jesús no de sentido negativo ni afirmativo, sino meramente evasivo. Jesús no afirma sencillamente, y así no incurre en el sentido que da el sumo sacerdote a la pregunta; pero tampoco niega una realidad mesiánica que existe en él [51]. Tal vez habría que llamar a esta respuesta más que evasiva, correctiva, ya que, admitiendo la realidad de su mesianismo, subraya la característica que lo cualifica y lo pone en total divergencia con la mentalidad del sacerdote. Una confirmación de este sentido correctivo puede ser la partícula πλήν que sigue, con la que se añade un sentido nuevo que colorea totalmente la respuesta anterior. Con la matización añadida, ni la respuesta de Jesús a la pregunta del sacerdote es claramente afirmativa ni abiertamente negativa. Pero es la redacción del evangelio de Lucas la que muestra con nitidez el sentido evasivo de la respuesta de Jesús: «Si os lo dijere, no me creeríais y si os preguntare, no me responderíais» (Lc 22,68); evasión que al ser completada con la adición que veremos queda igualmente colocada en la línea de corrección de la mentalidad judaica.

La diversidad de redacciones en la primera parte de la respuesta de Jesús tal vez cree algo de dificultad para captar su actitud ante la pregunta del sacerdote. Es la segunda parte de la respuesta de Jesús la que clarifica totalmente su postura. En ella, junto a la cita de un salmo mesiánico (Sal 109,1), se alude en los tres sinópticos a la figura del Hijo del hombre como la presenta el profeta Daniel (Dan 7,13). Cuál sea el sentido de esta adición complementaria de la respuesta de Jesús, lo veremos al tratar en el capítulo siguiente el título de Hijo del hombre. Ahora, sintetizando la actitud de Jesús ante la pregunta del sacerdote, la podemos resumir de este modo: en la primera parte, las palabras de Jesús presentan diversidad de matices en cada uno de los evangelistas: en Marcos, claramente afirmativa; en Lucas, abiertamente evasiva; en Mateo, afirmativa o, más bien, evasiva o correctiva en línea del texto de Lu-

[51] ALLEN, *Matthew*, 284; TAYLOR, *Mark*, 568. Taylor aboga por este sentido evasivo incluso para el texto de Marcos, en el que el evangelista escribiría: σὺ εἶπας ὅτι ἐγώ εἰμι, según aparece en algunos manuscritos (Θ fam. 13 472 543 565 700 1071 geo arm Or). O. Cullmann, en otra ocasión, dice de esta respuesta de Jesús: «Cette réponse est, sinon carrément negative, en tout cas évasive, ce qui est confirmé par Luc (22,68); cf. O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionaires de son temps* (Paris 1970) 60.

cas. Pero en los tres sinópticos es la segunda parte de la respuesta de Jesús, es decir, la adición sobre el Hijo del hombre, la que clarifica su actitud; el sentido político y temporal, incluido en la pregunta del sacerdote, es corregido por Jesús mediante la expresión Hijo del hombre. Jesús ciertamente no comparte la mentalidad mesiánica del pontífice, él tiene otra concepción que queda esbozada en la mención del Hijo del hombre.

2.º *La pregunta de Pilato.*—La pregunta del procurador romano a Jesús durante la pasión (Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3) presenta una problemática muy parecida a la expuesta anteriormente en la pregunta del sumo sacerdote. En los tres sinópticos se encuentra la pregunta de Pilato y, además, formulada con las mismas palabras: «¿Eres tú el rey de los judíos?» El término «Cristo», usado antes por el sumo sacerdote, se sustituye ahora por el de «Rey». Está así más en consonancia con la mentalidad pagana de Pilato, para quien el Mesías no suponía nada, mientras que el sentido de realeza podía interferir en sus intereses. Es natural que los judíos mismos presentasen la acusación contra Jesús ante el tribunal romano no bajo el aspecto de Mesías, sino bajo el aspecto de Rey.

La *respuesta de Jesús* es también la misma en los tres sinópticos: «Tú lo dices» (Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3). Recuerda la respuesta de Jesús al sumo sacerdote según la formulación de Mateo: «Tú lo has dicho» (Mt 26,64). Al igual que en la escena ante el Sanedrín, tampoco aquí parecen tener las palabras de Jesús un sentido negativo, en parte por las razones indicadas en la escena anterior, en parte porque la mera negación no encaja con la actitud de Jesús en este momento, tal como la sabemos por el cuarto evangelio (Jn 18,34-38). Si la respuesta de Jesús fuese, sin más, afirmativa en plena coincidencia con el sentido dado por Pilato, no parece tendrían sentido las palabras que pronuncia Pilato a continuación: «No encuentro culpa alguna en este hombre» (Lc 23,4)[52]. Parece preferible, pues, un sentido evasivo o, al menos, una afirmación que admite una posición diversa a la enunciada por Pilato, al igual que en la corrección anterior hecha a Caifás; es una afirmación en la que el locutor propone las cosas de un modo

[52] GRUNDMANN, *Markus*, 307; *Lukas*, 422.

diferente [53]. Este modo personal de ver Jesús su realeza en contraposición a la pregunta de Pilato, insinuado solamente en este texto, lo explanará expresamente el cuarto evangelio al exponer la concepción mesiánica de Jesús: «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36).

3.º *Ante la confesión de Pedro.*—La actitud de Jesús reviste características especiales ante la confesión de Pedro (Mt 16, 16; Mc 8,29; Lc 9,20), aunque, como veremos, hay una línea de continuidad con las actitudes expuestas anteriormente. No se trata en esta escena de una pregunta hecha a Jesús, como en el caso del sumo sacerdote o Pilato, sino de una proclamación solemne de Pedro como respuesta a la pregunta formulada por el mismo Jesús.

La respuesta de Jesús a la confesión de Pedro, tal como aparece en el texto de Mateo, es ciertamente aprobativa de la proclamación del discípulo: «Bienaventurado eres Simón, hijo de Joná, porque ni la carne ni la sangre te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16,17). Prescindimos ahora de esta respuesta de Jesús para atenernos a los elementos comunes a los tres sinópticos [54]. En esta escena habría que distinguir la pregunta de Jesús, la respuesta de Pedro y la actitud de Jesús ante ella.

La *pregunta* que hace Jesús a los discípulos presenta en la redacción de los tres sinópticos una nota fuertemente acentuada de contraste entre lo que piensa la muchedumbre de Jesús y lo que piensan los discípulos. En una primera parte, se interroga por lo que opinan los hombres (οἱ ἄνθρωποι: Mt 16,13; Mc 8,13) o la multitud (οἱ ὄχλοι: Lc 9,18). En contraposición, se dirige después Jesús a los discípulos: «Pero vosotros ¿quién decís que soy yo?» (ὑμεῖς δὲ: Mt v.15; Mc v.29; Lc v.20). El puesto central que tiene esta escena de Cesarea de Filipo en la estructura del evangelio de Marcos [55] e igual-

[53] ALLEN, *Matthew*, 289; TAYLOR, *Mark*, 579.

[54] Prescindimos de esta formulación de Mateo por ser eminentemente redaccional la colocación que hace de ella el evangelista; cf. O. DA SPINETOLI, *I problemi letterari di Matt. 16,13-20*, en *San Pietro. Atti dellaXIX Settimana Biblica* (Brescia 1967) 79-92; para muchos refleja la actitud del evangelista ante la confesión, más que la actitud de Jesús. Partiremos más bien de aquellos elementos que se suelen admitir como reveladores de la actitud de Jesús.

[55] Cf. c.I, p.13.

mente en los otros sinópticos converge, precisamente mediante este contraste, hacia la respuesta de los discípulos sobre la figura de Jesús.

Pedro se hace el portavoz de la opinión del grupo. En su *respuesta* hay una nota común a las tres redacciones de los sinópticos, la afirmación del mesianismo de Jesús: «Tú eres el *Cristo*» (Mt v.16; Mc v.29; Lc v.20). A esa afirmación se le adjuntan otras notas; mientras que Marcos se mantiene en la formulación escueta, Mateo le añade la denominación «el Hijo de Dios vivo» y Lucas hace como una síntesis de las dos expresiones: «el Cristo de Dios».

La *actitud de Jesús* ante esta confesión de Pedro no deja lugar a duda si nos atenemos a los versículos que Mateo añade en esta ocasión: «Bienaventurado eres Simón...» (Mt v.17-19); el sentido aprobativo, aquí, es obvio. Prescindimos ahora de esos versículos aprobativos por lo que pueda haber de extrapolación de un texto traído de otro contexto, y nos atenemos a aquella otra expresión, común a los tres sinópticos y que puede crear la mayor dificultad para precisar la actitud de Jesús: «Les encargó que a nadie dijeran esto de él» (Mc v.30; Lc v.21). Mateo concretiza aún más la imposición de silencio, diciendo: «Ordenó a los discípulos que a nadie dijeran que era el Mesías» (Mt v.20). Al querer explicar la postura de Jesús en esa prohibición de hablar, no ha habido unanimidad entre los autores. Para algunos, en estas palabras de Jesús se trata de verdadero rechazo de la confesión de Pedro [56]. Hay quien juzga que la confesión de Pedro sería la expresión más clara del sentido mesiánico judaico; el fundamento de esta opinión es la imposición de silencio que sigue a la confesión (Mt v.20; Mc v.30; Lc v.21), junto con la terrible invectiva que lanza Jesús contra Pedro cuando, a continuación, el discípulo quiere apartar a Jesús de su propósito: «Apártate de mí, Satanás» (Mt v.23; Mc v.33) [57].

[56] CULLMANN, *Cristologia*, 198-199; FULLER, *Christology*, 109.

[57] Partiendo de las palabras que Jesús dirige a Pedro «Apártate de mí, Satanás», cuando el discípulo le quiere apartar de la pasión, afirma Cullmann: «Jesús considera como tentación satánica la concepción mesiánica que Pedro sostiene aquí, y que evidentemente ha sostenido ya cuando pronunció su confesión de Jesús como 'Mesías'. Aquí Jesús comprende que aquel diablo que se le había opuesto directamente en la escena de la tentación, después del bautismo, para hacerle tomar ya allí aquel otro aspecto de mesías político, ese mismo diablo se sirve aquí del discípulo Pedro para apartarlo

A nivel de redacción, en el que ahora nos movemos en nuestro estudio, no hay fundamento que pueda apoyar la confesión de Pedro como claro y exclusivo exponente de la opinión judaica. Al hacer esta afirmación, prescindimos de la aprobación explícita de Jesús en las palabras dirigidas a Pedro: «Esto no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt v.17), y partimos del texto de Marcos en el que preferentemente se suele ver el punto de arranque para una afirmación contraria[58]. Ni aun en el evangelio de Marcos, en el que no se encuentran los versículos adicionales de Mateo, se puede hablar de una concepción totalmente equivocada de Pedro en su confesión. A esta conclusión lleva toda la estructura redaccional del evangelio de Marcos expuesta anteriormente[59]. Si la orientación del evangelio de Marcos es llegar a la proclamación solemne del mesianismo de Jesús en la confesión de Pedro como desarrollo cumbre de la idea programática expuesta al principio (Mc 1,1), carecería de sentido el que, una vez llegados a ese momento de la proclamación, se encierre en ella un sentido falso por parte de Pedro y, por tanto, un rechazo por parte de Jesús. Si en la confesión de Pedro, después de una preparación tan esmerada por parte del evangelista, la reacción de Jesús es «Apártate de mí, Satanás», quedaría sin explicación todo el dinamismo del evangelio en la redacción de Marcos. El contraste subrayado entre lo que dice la gente y lo que dicen los discípulos, según la formulación antes apuntada en la pregunta que hace Jesús a los discípulos (Mt 16,15; Mc 8,29; Lc 9,20), no permite, en la redacción de los evangelistas, situar la respuesta de Pedro entre la concepción equivocada de los demás. La confesión de Pedro en el evangelio de Marcos, y en su medida en los otros sinóp-

una vez más de su verdadera misión e inducirlo a tomar el papel de mesías político»; cf. CULLMANN, *Cristologia*, 198-199. En la reconstrucción que Fuller hace de la escena, en referencia a la confesión de Pedro, afirma: «Jesús rechaza el mesianismo como algo meramente humano, incluso como una tentación diabólica»; cf. FULLER, *Christology*, 109.

[58] Cullmann no considera estas palabras de Mateo porque es precisamente, dice él, este texto de Mateo, que no encaja en este contexto, la causa de interpretar favorablemente la actitud de Jesús ante la confesión de Pedro. Por eso prefiere examinar la reacción de Jesús ante la confesión de Pedro tal como se encuentra en el evangelio de Marcos; cf. CULLMANN, *Cristologia*, 198.

[59] Cf. c.I, p.13-17.

ticos, adquiere un puesto relevante en el proceso ascendente en la revelación de Jesús como Mesías[60].

Entonces, ¿cómo explicar la actitud de Jesús que prohíbe a los discípulos a continuación el hablar sobre el particular? ¿Cuál es la postura de Jesús ante esta confesión? Se podría sintetizar como una aprobación junto con un complemento[61]. La *aprobación* por parte de Jesús está exigida por toda la dinámica y economía del evangelio de Marcos. Incluso la misma imposición de silencio que sigue en la redacción de los tres sinópticos es una aprobación implícita, es un sí a lo que ha precedido; se mantiene en reserva lo que es verdad, no aquello que no es válido[62]. El porqué de la imposición de silencio por el momento es el evitar que los discípulos sean entendidos incorrectamente por la gente. La concepción mesiánica equivocada a la que se alude en el contexto no es propiamente la respuesta de Pedro, sino la opinión corriente entre el pueblo[63].

El *complemento* que Jesús añade a la confesión de Pedro está expresado una vez más mediante el término Hijo del hombre. Inmediatamente después de haberlo confesado Pedro como Mesías, sigue el anuncio de la pasión (Mt 16,21; Mc 8,31; Lc 9,22). Este anuncio de la pasión no lo hace Jesús recogiendo el título «Cristo» proclamado por Pedro, sino aludiendo a esta otra faceta de Hijo del hombre: «Comenzó a enseñarles cómo era preciso que el Hijo del hombre padeciese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes, y que fuese muerto y resucitara después de tres días»

60 LA POTTERIE, *La confessione messianica di Pietro*, 64-65.

61 Ibid., 68.

62 U. LUZ, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie:* ZNW 56 (1965) 9-30, cf. p.23: «Ein Schweigegebot (ist) indirekt eine Bejahung des Vorangegangenen... Verschwiegen werden soll, was wahr, nicht, was noch nicht vollgültig ist». El verbo utilizado en la prohibición (ἐπιτιμάω: Mc v.30; Lc v.21) no indica aquí, pues, un reproche que rechace el mesianismo de Jesús, sino más bien una imposición, tal vez severa, de hablar sobre Jesús como el Mesías; cf. ZORELL, *Lexicon Graecum*, 500: «Verbis alqm. aliqd.facere veto»; BAUER-ARNDT-GINGRICH, *Greek-English Lexicon*, 303: «speak seriously, warn in orde to prevent an action or bring one to an end». El que de nuevo se repita el mismo verbo en la redacción de Marcos para hablar del reproche de Pedro a Jesús (Mc 8,32) y de Jesús a Pedro (Mc 8,33) en relación con el Hijo del hombre, hace suponer, según I. de la Potterie, que el secreto mesiánico en el evangelio de Marcos está implícita y literariamente orientado por el evangelista hacia el misterio del Mesías paciente; cf. LA POTTERIE, *La confessione messianica di Pietro*, 69-70.

63 LA POTTERIE, *La confessione messianica di Pietro*, 69-70.

(Mc 8,31; cf. Lc 9,22)[64]. Se trata de la misma adición que vimos en la respuesta de Jesús al sumo sacerdote; mientras que allí se trataba de una auténtica corrección de la concepción mesiánica temporalista del pontífice, aquí es un complemento a la confesión de Pedro. Es este complemento paciente del mesianismo de Jesús lo que provoca la incomprensión de Pedro. Por tanto, la actitud de Jesús en esta escena de Cesarea de Filipo se puede concretar así: Jesús admite ciertamente el título con que lo proclama Pedro: «Tú eres el Cristo»; por el momento, Jesús mantiene e impone una reserva en la divulgación de su mesianismo por el peligro de una mala inteligencia por parte del pueblo; a ese título de Mesías se añade como complemento el aspecto paciente del Hijo del hombre. Sobre este complemento de Jesús, una vez descubierto por los discípulos que él es el Mesías, habrá aún una ininteligencia por parte de los discípulos; pero no se trata ya, como veremos, de descubrir el misterio del mesianismo de Jesús, sino de aceptar que el Mesías debe (δεῖ: cf. Mt v.21; Mc v.31; Lc v.22) sufrir y morir para después resucitar.

La actitud que hemos visto en Jesús en las diferentes ocasiones en que se alude a su mesianismo nos lleva a sintetizar así lo expuesto en lo referente al título «Cristo». Como continuación del precedente de expectación mesiánica descrito a lo largo de todo el Antiguo Testamento, en los evangelios aparecen claras señales de esta misma expectación. A veces esta espera del Mesías está coloreada en la opinión del pueblo y de sus dirigentes, incluso en ocasiones en los mismos discípulos de Jesús, con un fuerte matiz temporal y político, en armonía con lo que aparece en otros documentos contemporáneos extrabíblicos. Este mesianismo temporalista, cuando viene formulado abiertamente en ese sentido por la muchedumbre o por los discípulos, encuentra un claro rechazo en la actitud de Jesús; cuando se le presenta a Jesús esa concepción política, pero de manera que da pie a un sentido equívoco, como en el caso del sumo sacerdote o Pilato, la actitud de Jesús es correctiva de la mentalidad temporalista sin negar la realidad me-

[64] La mención del título Hijo del hombre se encuentra en el anuncio de Marcos y de Lucas. En la redacción de Mateo se encuentra sólo el anuncio de la Pasión; la alusión al Hijo del hombre la adelantó Mateo a la pregunta de Jesús: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt 16,13).

siánica existente en él; cuando los discípulos descubren el verdadero mesianismo, Jesús aprueba ciertamente, pero no sin mantener una cierta reserva, para evitar falsas interpretaciones. En este último caso Jesús añade, más que un correctivo, un complemento que explica la misión especial de su mesianismo en su función de Hijo del hombre.

5. *Descendencia davídica de Jesús como Mesías*

Un aspecto íntimamente unido al título «Cristo» es este otro de hijo de David, ya que el Mesías era considerado Rey descendiente del trono de David. Ahora, para completar la actitud de Jesús ante manifestaciones sobre su mesianismo, hemos de ver, al menos brevemente, cuál es también en los evangelios la actitud de Jesús ante esta faceta peculiar de su mesianismo que se manifiesta cuando es llamado «hijo de David».

a) Expectación del Mesías como hijo de David

Al igual que en los evangelios hay claros indicios de una expectación mesiánica, también hay señales evidentes de la cualidad de este Mesías como hijo de David. El fundamento de tal expectación parte del Antiguo Testamento, de la profecía de Natán hecha a David: «Y cuando se cumplieren tus días y te duermas con tus padres, suscitaré a tu linaje, después de ti, el que saldrá de tus entrañas, y afirmaré su reino» (2 Sam 7,12). Semejante promesa se repite en el primer libro de Paralipómenos (1 Cr 17,12-14), y a ella se alude en los salmos (Sal 2,7; 88 [89], 21-28). Igualmente, en la literatura judaica extrabíblica al Mesías esperado, liberador de la opresión extranjera, se le considera como descendiente de David; así, en los *Salmos de Salomón* se habla del Mesías esperado como hijo de David: «Suscita entre ellos a su rey, el hijo de David..., para que reine en Israel tu siervo» (Salmo 17,23).

En los evangelios también tenemos claras señales de esta expectación mesiánica que considera al Mesías como hijo de David. Además de todo lo expuesto antes al tratar de la presentación de la figura de Jesús en el evangelio de Mateo[65],

[65] Cf. c.II, p.38.

como muestra genérica de esta expectación de un descendiente de David como Mesías, en el evangelio de Juan leemos la pregunta que se hace la muchedumbre: «¿La Escritura no dice que el Cristo viene del linaje de David y de la aldea de Belén, de donde era David?» (Jn 7,42); en los sinópticos se nos presenta claramente la opinión de los escribas y fariseos que piensan que el Mesías es hijo de David (Mt 22,41; Mc 12, 35; Lc 20,41).

b) **Actitud de Jesús ante su descendencia davídica**

Así como hay ocasiones en el evangelio en las que la expectación mesiánica se cristaliza en la figura de Jesús, igualmente hay momentos en los que Jesús es también considerado como ese preanunciado descendiente de David. Unas veces esta expectación davídica se muestra en forma de interrogación: «Se maravillaban todas las muchedumbres y decían: ¿no será éste el hijo de David?» (Mt 12,23); otras veces, en proclamación abierta como hijo de David por los ciegos (Mt 9,27; 20,30.31; Mc 10,47.48; Lc 18,38.39), por la mujer cananea (Mt 15,22), por la multitud (Mt 21,9) o por los niños (Mt 21,15).

¿Cuál es la actitud de Jesús en estas proclamaciones? En la redacción de los textos ciertamente no aparecen señales de rechazar Jesús esta denominación. Pero tampoco se puede decir que haya siempre una aprobación explícita de ella.

En las curaciones en que se llama a Jesús hijo de David, Jesús o alude a la fe de los ciegos: «Que os suceda conforme a vuestra fe» (Mt 9,29), o la alaba: «Tu fe te ha salvado» (Mc 10, 52; Lc 18,42), al igual que alaba también la gran fe de la mujer cananea (Mt 15,28). Pero el que tribute una alabanza de la fe, no indica que se dé una aprobación explícita del título con que se ha invocado; la fe puede estar manifestada, no en la proclamación del título, sino en la confianza en el poder de Jesús[66]. No tenemos, por tanto, motivos en esta ocasión para hablar de una actitud positiva por parte de Jesús ante la denominación hijo de David, pero tampoco tenemos muestra alguna de oposición. En la entrada de Jesús en Jerusalén, cuando la multitud lo aclama hijo de David (Mt 21,9), en Jesús no se da ni reacción de aceptación ni de repulsa; sólo

[66] IERSEL, *Fils de David*, 120.

cuando los niños gritan: «Hosanna al Hijo de David» (Mt 21, 15), Jesús sale en su defensa contra la indignación de los sacerdotes y escribas, mostrando así una manifiesta aprobación de su aclamación: «De la boca de los niños y de los que maman has hecho brotar la alabanza» (Mt 21,16; cf. Sal 8,3). En todos aquellos casos en los que la aclamación de Jesús como «hijo de David» podía estar mezclada con el sentido temporal inherente a la concepción mesiánica de la época, los evangelistas no ponen aprobación alguna en labios de Jesús. La única vez en que el evangelio presenta a Jesús aceptando la aclamación de hijo de David es cuando proviene de parte de los niños, de personas carentes de este sentido mesiánico político y temporal. Cuando la aclamación es limpia, sin mezcla de elementos que la enturbien, entonces no hay dificultad para el evangelista de expresar también una nítida aprobación por parte de Jesús.

El texto más sugerente para captar la actitud de Jesús ante su descendencia davídica lo tenemos en la pregunta que Jesús hace a los fariseos. La escena la cuentan los tres evangelistas sinópticos (Mt 22,41-46; Mc 12,35-37; Lc 20,41-44). No se trata ciertamente de una confesión de los fariseos sobre Jesús; pero tenemos la opinión de estos dirigentes del pueblo judaico sobre el Mesías y, en contraste, la respuesta de Jesús. El texto conservado en la triple tradición sinóptica es sin duda difícil, pero nos puede aclarar lo que ahora pretendemos a nivel de redacción: la actitud de Jesús sobre su mesianismo bajo el aspecto de hijo de David.

Se dan diversas interpretaciones para formular la actitud de Jesús en esta escena, ante la expectación mesiánico-davídica de los judíos. Una primera sentencia niega que el título hijo de David se diga del Mesías. La observación que Jesús hace a los fariseos, aludiendo al texto del salmo 109 (110), 1: «Dijo el Señor a mi señor: siéntate a mi derecha hasta que coloque a tus enemigos debajo de tus pies», al ser confrontada con la opinión de ellos sobre la descendencia davídica del Mesías, equivale a una negación por parte de Jesús que él proceda de David[67]. Esta interpretación no es válida. Los evan-

[67] Así, W. WREDE, *Jesus als Davidssohn*, en *Vorträge und Studien* (1907) 166-168; E. MEYER, *Ursprung ung Anfänge des Christentums*, II (Stuttgart 1921) 446.

gelistas ciertamente estaban convencidos de la descendencia davídica de Jesús; prueba de ello son las aclamaciones, con formulación litúrgica, que ponen en boca de los enfermos, muchedumbre y niños. Difícilmente los evangelistas hubieran transmitido un *logion* de Jesús en el que se diese una clara negación[68]. Esta convicción de descendencia davídica de Jesús está confirmada por la tradición que encontramos en las cartas de San Pablo; la carta a los Romanos habla de Jesús «nacido de la estirpe de David según la carne» (Rom 1,3). En esta interpretación de negación de la descendencia davídica de Jesús carecería de sentido la orientación de todo el evangelio de Mateo[69].

Una *segunda interpretación* de la actitud de Jesús en esta escena habla, no ya de la negación de que Jesús sea hijo de David, sino de la negación de que esta realidad tenga la importancia cristológica atribuida por los judíos al Mesías[70]. Para garantizar esta interpretación se aducen elementos de esta misma escena confirmados por otras directrices generales del evangelio[71]. El elemento de la escena está tomado de la cita del Sal 109 (110),1: «Oráculo del Señor a mi señor, siéntate a mi derecha». Se trata de un salmo real en el que el Señor (Dios) le dice al señor (el rey): «siéntate a mi derecha». Pero al citar el salmo se parte de la convicción de que éste fue compuesto por David. En esta convicción, el sentido del salmo cambia de perspectiva: el primer «Señor» de la cita sigue refiriéndose a Dios, el segundo «señor» ya no se refiere al rey por ser el mismo David el que lo pronuncia, sino que se refiere al Mesías. Por tanto, si David llama «señor» a su descendiente, a su hijo el Mesías, ya no lo considera en su descendencia carnal, sino que ve en el Mesías otra descendencia más alta que le permite denominarlo «señor». Como confirmación de esta interpretación, se aduce todo el trasfondo del evangelio de San Juan en el que Cristo no toma su origen de hombres, sino de Dios. En esta misma línea de no negar la descendencia física, sino de subrayar otra más importante, se encuentra aquella escena de los sinópticos en la que se consi-

68 CULLMANN, *Cristologia*, 210.
69 Cf. c.II, p.38.
70 CULLMANN, *Cristologia*, 211.
71 Ibid., 211-213.

dera madre y hermano de Jesús a aquellos que oyen la palabra de Dios y la ponen en práctica (cf. Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21); en esta escena, sin negar la descendencia física de Jesús, se admite un parentesco de naturaleza diversa al físico. La filiación y hermandad se toman aquí en otro sentido. Algo parecido sucedería en esta escena de diálogo de Jesús con los fariseos sobre la descendencia davídica del Mesías; no se niega el hecho de la descendencia davídica del Mesías, sino el valor cristológico que atribuían los judíos al hecho de ser hijo de David. De esta manera Jesús refuta el ideal mesiánico político de la concepción judaica, que ponía todo el peso en el hecho de ser el Mesías descendiente de David.

Parece justo y en armonía con el conjunto del evangelio la actitud que se propone de Jesús en esta escena sobre el mesianismo y descendencia davídica [72]. Sin embargo, se puede completar aún más esta actitud de Jesús no viéndola solamente bajo el aspecto negativo de no dar importancia al hecho de la descendencia carnal del Mesías. En realidad, en la pregunta de Jesús a los fariseos: «¿Qué os parece del Mesías? ¿De quién es hijo?» (Mt 22,42), con la observación que le sigue del salmo, se deja entrever algo más. Se ponen en contraste no sólo dos descendencias, sino que también se insinúa la confrontación de los títulos.

Por eso, una *tercera interpretación* más exacta de esta escena mantiene que aquí se contrastan el título hijo de David, como expresión de una concepción judaica del Mesías, y el título Hijo de Dios, como expresión cristiana de ese mismo Mesías; se contraponen dos descendencias, de David y de Dios [73]. Para captar estos diversos contrastes habría que aten-

[72] F. Hahn juzga como inaceptable esta interpretación de Cullmann en la que se rechaza no ya el título de hijo de David, sino las ideas político-nacionalistas ligadas con él. Para ello, dice Hahn, habría que presuponer que el título hijo de David, al igual que los títulos «Señor» y «Cristo», están tomados en un sentido específicamente cristiano; cf. HAHN, *Hoheitstitel*, 260. A nivel de redacción, es decir, a nivel de la presentación que los evangelistas hacen de la persona de Jesús, precisamente al nivel que nosotros consideramos ahora el título hijo de David, está plenamente garantizada la postura de Cullmann y es inválida la observación de Hahn. El enfoque de la redacción está también en plena línea de continuidad con la postura originaria de Jesús, como veremos en la tercera parte cuando estudiemos el proceso de tradición en el desarrollo de los títulos; cf. c.VIII, p.247.

[73] IERSEL, *Fils de David*, 127-128. El que se contrasten los dos títulos de hijo de David e Hijo de Dios no significa que aquí se niegue el título hijo

der a la diversidad de redacción de cada evangelista sinóptico. En los textos de Marcos (12,35) y de Lucas (20,41) se formula la pregunta sobre el *título* hijo de David aplicado al Mesías según la concepción de los fariseos: «¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David?» (Mc 12,35); Marcos, al igual que Lucas, subraya el juicio de los escribas. La dificultad que se propone para que el Mesías sea llamado hijo de David es que el mismo David le llama «señor»; no parece, pues, justo poner el valor de Mesías en su filiación davídica. En esta redacción no se niega al Mesías el título de hijo de David, sino que se sugiere que el título de hijo de David no agota la dignidad del Mesías. Jesús, pues, rechaza en la presentación de Marcos y Lucas el título hijo de David sólo en la significación concreta que tiene en la concepción judaica. Se vislumbra, pues, otro título que se adapta más a la dignidad del Mesías.

En la redacción de Mateo (22,41-46), por el contrario, no se pone el peso sobre el título hijo de David dicho del Mesías según la opinión de los escribas, como en Marcos y Lucas, sino que se acentúa la descendencia del Mesías: «¿Qué os parece del Mesías? ¿De quién es hijo?» (Mt v.42). Respecto a esta descendencia se contrastan dos opiniones. Por un lado, la mentalidad judaica al responder a la pregunta de Jesús: «¿Qué os parece del Mesías? ¿De quién es hijo?», con las palabras: «de David» (Mt v.42); el horizonte estrecho de esta mentalidad que pone la dignidad del Mesías en el hecho de su descendencia carnal de David se rechaza mediante las palabras del salmo: «¿Cómo, pues, David le llama en espíritu *señor»?* (Mt v.43). Por otro lado, se sugiere, aunque no se explicita aquí, otra respuesta a la pregunta de Jesús: «¿Qué os parece del Cristo? ¿De quién es hijo?» (Mt v.42); es precisamente la respuesta cristiana que Mateo ha subrayado antes, uniendo los dos términos: «Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo» (Mt 16,16).

de David, aun sin negar su descendencia davídica; así parece afirmarlo Iersel (p.128). Para la interpretación de la opinión de Iersel, cf. COPPENS, *Le messianisme royal*, VI: *Jésus et l'accomplissement*, 957, nota 89. La negación en este caso del título de hijo de David dicho de Jesús iría también en contra de toda la orientación del evangelio de Mateo; difícilmente hubiera aducido él una escena en que Jesús negase de sí el título de hijo de David; cf. c.V, p.149, notas 67-69.

La síntesis, pues, de la presentación que hacen los sinópticos de la actitud de Jesús en esta escena de diálogo con los escribas y fariseos, podría estar centrada en estas ideas: No se niega el título hijo de David aplicado al Mesías, no se niega su descendencia davídica. En labios de Jesús se pone un rechazo de la concepción judaica, para quien la fuente de dignidad del Mesías era el título hijo de David, su descendencia carnal de David con todo lo que significaba de político y nacional. Esta concepción judaica no se mantiene porque al Mesías David lo llama su «señor». Finalmente, se alude a otra descendencia del Mesías, no de David, sino de Dios; se deja entrever otro título que no excluye el de hijo de David, sino que lo complementa y da la razón de la dignidad mesiánica: el título Hijo de Dios.

Por tanto, la actitud de Jesús descrita en los evangelios ante el título hijo de David está en la misma línea de la actitud explicada antes respecto al título «Cristo», con el que está íntimamente unido. Al igual que con la denominación de Mesías, Jesús no rechaza directamente ni el título hijo de David ni su descendencia davídica. Jesús muestra, sin embargo, una gran reserva sobre el título hijo de David, así como el de Mesías; él no lo dice nunca de sí; y cuando otros se lo atribuyen, sólo tiene una clara defensa al provenir de los niños. La razón de esta cautela es clara: el peligro de una interpretación política y nacional según la expectación de la época. Por el contrario, lo mismo que para el título «Cristo», Jesús corrige la opinión judaica en su interpretación concreta, dejando entrever otra descendencia no de hombres, sino de Dios. Se vislumbra, pues, junto al título hijo de David, el título de Hijo de Dios.

CAPÍTULO VI

EL TITULO «HIJO DEL HOMBRE»

ESQUEMA

1. Origen de la expresión «Hijo del hombre».
2. Uso de la expresión «Hijo del hombre» en el Antiguo Testamento.
   a) Enmarcación del texto Dan 7,13-14.
   b) El texto sobre el Hijo de hombre (Dan 7,13-14) y su explicación.
   c) Sentido del «Hijo de hombre» en el texto de Daniel.
      1) Sentido individual y colectivo.
      2) Contenido escatológico-mesiánico.
3. Uso de la expresión «Hijo del hombre» en la literatura judaica extrabíblica.
   a) El Hijo de hombre en el libro etiópico de Enoc.
      1) Sentido mesiánico del Hijo de hombre en *I Enoc.*
      2) La expresión «Hijo de hombre» como título mesiánico.
   b) El «hombre» en el libro *IV Esdras.*
4. Uso de la expresión «Hijo del hombre» en los evangelios.
   a) Constatación del uso en los evangelios.
   b) Contenido diverso de la expresión «Hijo del hombre».
      1) Textos de la actividad terrena del Hijo del hombre.
      2) Textos de la pasión y resurrección del Hijo del hombre.
      3) Textos sobre la gloria del Hijo del hombre.
   c) Elementos comunes y diferenciales de la expresión Hijo del hombre.
5. Conexión entre Hijo del hombre y Siervo de Yahvé.

El estudio de la expresión «Hijo del hombre» es de capital importancia en la cristología de los evangelios. Algo del relieve que tiene este título ya se deja entrever a través de algunas de las escenas aludidas en el capítulo anterior. La respuesta que Jesús da al sumo sacerdote sobre su propio mesianismo está matizada por la condición del Hijo del hombre (Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,69); igualmente la naturaleza del mesianismo de Jesús confesado por Pedro en Cesarea de Filipo está explicada mediante este mismo título en el anuncio de la pasión (Mc 8,31; Lc 9,22; cf. Mt 16,13.21). Para captar, por tanto, la naturaleza y contenido del mesianismo de Jesús es indispensable iluminarlo con el contenido y sentido que encierra la denominación Hijo del hombre. La riqueza y tam-

bién la problemática que ofrece es abundante. En nuestra exposición nos atendremos a los siguientes pasos: origen de la expresión, su uso precedente a la composición de los evangelios en el Antiguo Testamento y literatura judaica extrabíblica, su empleo a nivel de redacción en los evangelios, y su conexión con otros aspectos veterotestamentarios que puedan completar su significación.

1. *Origen de la expresión «Hijo del hombre»*

La expresión griega empleada en los evangelios ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου es una traducción literal de otra aramaica בר [א]נש[א] [1], que a su vez tiene su correspondiente formulación hebraica בן אדם [2]. El término aramaico בר, al igual que el hebraico בן y el griego υἱός, junto a otro nombre, generalmente indica la descendencia, hijo de: Bar-jona (Mt 16,17); cuando se pone ante otro término geográfico significa la procedencia o habitante del lugar: hijas de Jerusalén (Lc 23,28); junto a un nombre abstracto indica una cualidad: hijos de la fuerza = fuertes (Jue 18,2), hijo de la paz = pacífico (Lc 10,6); cuando precede a un nombre colectivo significa un individuo dentro de la colectividad: hijos de los cantores = los cantores (Neh 12,28). En este último caso de individuo perteneciente a una colectividad habría que incluir la expresión aramaica בר [א]נש[א] y la hebrea בן אדם, de la que procede la griega υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [3]; el término «hijo» בן בר, υἱός ante el colectivo hombre אדם [א]נש[א], τοῦ ἀνθρώπου, significaría una persona que pertenece a esta colectividad de hombres (Sal 8,5).

1 COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 406. En el término *'enaša'* el primer *alef* א ('e) se escribe siempre sin excepción al comienzo de la palabra, hasta finales del siglo II d.C. (cf. J. A. FITZMYER en la recensión a M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* [Oxford-New York 1967], en CBQ 30 [1968] 426-427); el segundo *alef* א (ā') corresponde al estado constructo aramaico: *bar 'enaša'* (hijo del hombre); de lo contrario sería *bar 'enaš* (hijo *de* hombre).

2 ZORELL, *Lexicon hebraicum*, 117.

3 Ibid.; BAUER-ARNDT-GINGRICH, *Greek-English Lexicon*, 842-843; JEREMIAS, *Teología*, 296.

2. *Uso de la expresión «Hijo del hombre» en el Antiguo Testamento*

La expresión hebraica בן אדם con la significación general de hombre, individuo perteneciente a la colectividad humana, se encuentra muy frecuentemente en el Antiguo Testamento. Sólo en el libro del profeta Ezequiel la expresión se dirige unas 93 veces al profeta por parte de Dios [4]. Esta expresión, utilizada para referirse al hombre, con frecuencia indica su propia pequeñez. Así aparece por razón del contexto en que se emplea (cf. Sal 8,5; Job 25,6) o por estar dirigida la expresión al hombre o por un ángel (Dan 8, 16-17), o por Dios (Is 51,12; Ez 2,1), subrayando su insignificancia o debilidad [5].

En el Antiguo Testamento hay un texto especialmente significativo en el que aparece la expresión Hijo de hombre (Dan 7,13-14). En él no se trata ya de la denominación genérica de «hombre», ni siquiera indica sin más un individuo dentro de la colectividad. En este caso se alude a un personaje que queda envuelto en algo de misterio. A partir de este texto la expresión Hijo del hombre adquiere en el lenguaje apocalíptico la dimensión de título y de título mesiánico. Interesa, pues, ver con detención este texto por la luz que proyecta sobre el título Hijo del hombre usado después en los evangelios. Expondremos el contexto en que se inserta, el sentido del texto mismo y algo de la problemática que encierra.

a) Enmarcación del texto Dan 7,13-14

La mención del Hijo de hombre ocupa el centro del capítulo 7 del libro de Daniel [6]. Todo el capítulo es la primera de las cuatro visiones que se cuentan del profeta. El capítulo

[4] Colpe, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 404.

[5] Zorell, *Lexicon hebraicum*, 117.

[6] La composición del libro de Daniel se suele colocar entre los años 167 y 164 a.C.; se atribuye a un autor judío, de la época de los macabeos, que pone el libro en boca de un personaje del tiempo del exilio. En el libro se utilizan a veces partes de composición anterior, pero retocadas para integrar el conjunto. Uno de estos fragmentos podría ser el c.VII, escrito originariamente en lengua aramaica; cf. Luseau, *Daniel*, 639; Dequeker, *Daniel VII*, 353-371; Eissfeldt, *The Old Testament*, 520-551; Harrington, *Iniciación a la Biblia*, I, 510; Alonso, *Daniel*, 14.

está integrado por una primera parte en que se expone la visión misma (v.1-14) y por una segunda parte en que se explica la visión (v.15-28). La visión presenta un cuadro inicial en que se describen cuatro bestias que salen del mar (v.2-8): la primera era como un león con alas de águila (v.4); la segunda bestia, semejante a un oso (v.5), y la tercera como un leopardo (v.6); la cuarta, extraordinariamente fuerte, era diferente de las otras (v.7-8). A continuación de este cuadro terrestre inicial de las bestias sigue una descripción celeste en que se muestran dos personajes (v.9-14). Uno de ellos es un Anciano maravillosamente descrito:

«Se aderezaron unos tronos y un Anciano de muchos días se sentó. Su vestidura era blanca como la nieve y el cabello de su cabeza como lana pura. Su trono eran llamas de fuego, sus ruedas eran fuego ardiente. Un río de fuego corría y procedía de su presencia; miles de millares le servían, y miríadas de miríadas estaban en pie delante de él. El juicio abrió sesión y se abrieron los libros» (v.9-10).

Antes de aparecer la otra figura celeste se describe la ejecución de la cuarta bestia y la prolongación en vida de los otros animales durante un tiempo determinado, aunque sin poder (v.11-12). La última parte de la visión es la aparición de una figura «como Hijo de hombre» que, en contraposición con las bestias que salieron del mar, viene con las nubes del cielo:

«Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás» (v.13-14).

La segunda parte del capítulo es la explicación de la visión (v.15-28). Esta explicación se hace de dos maneras. Al comienzo, de un modo general (v.15-18): las cuatro grandes bestias son cuatro reyes que surgirán de la tierra (v.17) [7];

[7] El texto arameo habla de cuatro *reyes*; el texto de los LXX lo traduce como cuatro *reinos* (τέσσαρες βασιλεῖαι), al igual que la Vulgata («quattuor sunt regna»). Estos cuatro reyes o reinos simbolizan los cuatro imperios: el babilónico, el medo, el persa y el griego; cf. ALONSO, *Daniel*, 52; RINALDI, *Daniele*, 111.

después los santos del Altísimo [8] poseerán el reino eternamente por los siglos de los siglos (v.18). Después se da una explicación más pormenorizada (v.19-28): primero de la cuarta bestia con su proliferación de cuernos y su acción devastadora de los santos (v.19-25) [9], después del reino que se dará, una vez destruido el imperio de la cuarta bestia, a los santos del Altísimo (v.26-28).

b) El texto sobre el «Hijo de hombre» (Dan 7,13-14) y su explicación

La figura clave del capítulo es este personaje que se denomina «como Hijo de hombre». En su presentación se reúnen una serie de detalles que matizan su figura aunque quede envuelta en el misterio. En contraposición a las bestias que salen del mar (v.3), elemento destructor y sede de fuerzas hostiles (cf. Is 17,12-13), el Hijo de hombre viene de arriba, del cielo [10] a la tierra, al lugar donde fueron juzgadas las bestias [11]. Viene con las nubes del cielo [12], como figura trascendente, con el elemento que acompaña de ordinario las teofanías veterotestamentarias (cf. Ex 13,21; 33,9; Is 19,1; Sal 103 (104),3). El Hijo de hombre se llega al Anciano de días, descrito antes (v.9-10) con rasgos con los que, en otras ocasiones, se describe al mismo Yahvé (cf. Is 6,1-3), y se le acerca a su presencia (v.13). La cercanía del Hijo de hombre al trono del Anciano de días acentúa su carácter celeste en contraste

8 Se designa a los miembros del pueblo escogido; ALONSO, *Daniel*, 52; RINALDI, *Daniele*, 111.

9 La cuarta bestia representa al imperio griego; se hace mención de un undécimo cuerno especial de la bestia ante el cual cayeron los tres primeros (v.20). Los autores modernos están de acuerdo en ver en este último cuerno una alusión a Antíoco IV Epifanes del que se habla en 1 Mac 1,10-51; cf. ALONSO, *Daniel*, 53; RINALDI, 112.

10 El cielo en la mentalidad judaica es, en primer lugar, la casa de Dios, en la que habita también el ejército celeste; cf. VON RAD, οὐρανός, 501-509.

11 DHANIS, *De Filio hominis*, 11-12. Algunos no hablan de una bajada del cielo a la tierra, sino de una escena celeste que sucede en el cielo al acercarse el Hijo de hombre no a los hombres, sino al Anciano de días; cf. COPPENS-DEQUEKER, *Le Fils de l'homme*, 60; COPPENS, *Le Fils de l'homme daniélique*, 11-12. Pero, en todo caso, está subrayado el aspecto celeste, no terreno, de la procedencia de este Hijo de hombre.

12 La versión de los LXX lo presenta viniendo *sobre* las nubes del cielo; la nube es como el vehículo de Dios y símbolo de su gloria; cf. COPPENS-DEQUEKER, *Le Fils de l'homme*, 60, nota 21; LUZARRAGA, *Las tradiciones de la nube*, 200-202.

con los millares de servidores que, estando de pie, servían al Anciano (v.10). Esta figura que se acerca al Anciano de días, al mismo tiempo que se la presenta como algo celeste y con señales de trascendencia, es denominada «como un Hijo de hombre». La expresión «Hijo de hombre» se puede explicar en oposición a la denominación de bestias con que se presentan los cuatro símbolos anteriores de figuras animalescas [13]. La partícula que le precede «*como* un Hijo de hombre» (k^e^bar '^e^nāš), según su uso frecuente, llama la atención sobre la semejanza externa, sin juzgar si la realidad interna corresponde a las apariencias [14]. A este «como Hijo de hombre», después de habérsele quitado el poder a las bestias (v.12), se le concede [15] un reino universal («todos los pueblos y naciones y lenguas le servirán») y eterno («que no será quitado y tal que no será destruido») (v.14) (cf. Dan 2,44).

La explicación de la visión que se da en la segunda parte del capítulo hace también referencia a este reino entregado al Hijo de hombre. Dos veces se alude en la explicación a este reino; una de ellas se dice que «los santos del Altísimo recibirán el reino y lo poseerán hasta la eternidad por los siglos de los siglos» (v.18); otra, se menciona al *pueblo* que forman estos santos del Altísimo: «Y el reino y el poder y la majestad de los reinos que existen bajo todo el cielo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo» (v.27).

c) **Sentido del «Hijo de hombre» en el texto de Daniel**

Entre la variada problemática que suscita el texto de Daniel sobre el Hijo de hombre hay dos aspectos que tienen especial conexión con lo que ahora nos interesa: el sentido individual o colectivo de la expresión en Daniel y el contenido escatológico-mesiánico de la misma.

[13] COPPENS, *Les origines du symbole*, 502.

[14] ID., *Le Fils de l'homme*, 11-12. La misma partícula «como» se aplica también a las bestias: «como un león» (v.4), «semejante a un oso» (v.5), «como un leopardo» (v.6); cf. COPPENS-DEQUEKER, *Le Fils de l'homme*, 62.

[15] En el uso de la voz pasiva se deja entrever que la concesión proviene de parte de Dios. Es un modo, ya clásico en el tardo judaísmo, de evitar así en lo posible el nombrar a Dios; cf. JEREMIAS, *Teología*, 21-27; ALONSO, *Daniel*, 52.

1) Sentido individual y colectivo

La posibilidad de una doble interpretación de la expresión con un *sentido individual o colectivo* encuentra su fundamento en las partes del capítulo mismo que consideramos. En la primera parte del capítulo, en la descripción de la visión, el reino se entrega a ese personaje «Hijo de hombre» que se acerca al Anciano de días (v.13-14). Después de la segunda parte, cuando se da la explicación, el reino se da no a uno, sino a los santos del Altísimo (v.18) o al pueblo de los santos del Altísimo (v.27), una vez que éstos han sufrido la guerra y la subyugación de uno de los cuernos, la más terrible de las bestias (v.21).

Partiendo de la explicación de la visión en la que se habla de los santos del Altísimo, hay una *primera interpretación* que sostiene el sentido colectivo del Hijo de hombre; esta denominación no expresa sino la colectividad del pueblo (v.18.27), representada, en este caso concreto, por los judíos justos perseguidos por Antíoco Epífanes [16]. Al igual que las cuatro bestias representan la colectividad de cuatro reinos (cf. v.23), también el Hijo de hombre está puesto por la colectividad de los santos del Altísimo (v.18.27). Aunque esta explicación tiene su fundamento en algunas partes del texto de Daniel, es decir, en la explicación de la visión, no la considera, sin embargo, en su conjunto de visión y explicación; más aún, no considera la totalidad de la explicación misma, como se verá [17].

Una *segunda interpretación* ve en el Hijo de hombre un sentido individual [18]. Parte esta interpretación de la visión misma en la que el Hijo de hombre se acerca al Anciano de días (v.13); difícilmente se compagina esta persona junto al anciano con la colectividad del pueblo. A este Hijo de hombre

16 Este sentido colectivo ha sido mantenido con diversidad de matices, entre otros, por Black, *The «Son of Man»*, 11; Scheifler, *El Hijo del hombre*, 799-801; Manson, *Studies in the Gospels*, 126-127; Porteous, *Danielbuch*, 91. Cf. Coppens-Dequeker, *Le Fils de l'homme*, 57, nota 8.

17 Respecto a esta interpretación colectiva, insinúa E. Dhanis: «Observa angelum interpretem non dicere: «Filius hominis idem est ac sancti Dei altissimi»; immo nec dicere: «Qui accipiunt regnum, sunt sancti Dei altissimi»; sed dicere solummodo: «Suscipient autem regnum sancti Dei altissimi»; cf. Dhanis, *De Filio hominis*, 13, nota 9.

18 Cf. Coppens-Dequeker, *Le Fils de l'homme*, 56, nota 3; p.57, notas 6 y 7.

se le da el reino (v.14); es como una investidura que no se concede a una masa. El venir sobre las nubes (v.13) se afirma de uno, no de un pueblo. Sin embargo, esta segunda interpretación, al igual que la anterior, sólo tiene también en cuenta una parte del texto de Daniel, la visión, y no la explicación. Incluso no tiene mucho en cuenta si esa expresión Hijo de hombre, al igual que las bestias, es un símbolo; en ese caso no tiene que haber mucha correspondencia entre los detalles que de él se dicen—a saber, venir sobre las nubes, acercarse al anciano, recibir el reino—, y la colectividad que simboliza.

Por las dificultades de las dos explicaciones anteriores surge una *tercera interpretación* intermedia que justamente aprovecha las ventajas de ambos sentidos, individual y colectivo, basándose, por consiguiente, en la diversidad de fundamento que hay para ello [19]. Esta interpretación habla de un sentido individual en la expresión Hijo de hombre con referencia al Mesías; pero, al mismo tiempo, con un sentido colectivo, ya que se presenta como cabeza y representante del pueblo. En el capítulo 7 del libro de Daniel se da motivo para fundamentar simultáneamente este sentido conjunto, individual y colectivo. Así, cuando se habla de las bestias, en la explicación de la visión, por un lado se dice que «estas cuatro grandes bestias son cuatro *reyes* que surgirán de la tierra» (v.17) y, por otro lado, al explicar la cuarta bestia, se afirma: «Será un cuarto *reino* que habrá en la tierra» (v.23); incluso al hacer la comparación entre éste y los otros reyes, de nuevo se les llama reinos, al decir que este cuarto reino que habrá en la tierra será «diferente de todos los *reinos*» (v.23). Lo mismo habría que decir respecto al Hijo de hombre: representa al rey (v.14) de los santos del Altísimo y, al mismo tiempo, al pueblo de los santos guiados por el rey (v.18.27). En el judaísmo es un poco fluctuante el confín entre el representante y aquellos que representa, pudiendo a veces ser identificado el representante con los representados [20]. En el mismo libro de Daniel aparece otras dos

19 LAGRANGE, *Le judaïsme*, 63-69.383; ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, 28; FEUILLET, *Le fils de l'homme de Daniel*, 170-202.321-346; GELIN, *Messianisme*, 1200; CULLMANN, *Cristologia*, 222-223; RINALDI, *Daniele*, 108; DHANIS, *De Filio hominis*, 14-15; ALONSO, *Daniel*, 57.

20 CULLMANN, *Cristologia*, 223. Esta idea aparecerá después al estudiar la figura del Siervo de Yahvé en comparación con esta otra del Hijo del hombre; cf. p.184.

veces esta mención simultánea del rey y reino; así, Daniel dice al rey Nabucodonosor: «Después de *ti* surgirá otro *reino*, inferior a *ti*, y luego un tercer *reino*, de bronce, que dominará la tierra entera» (Dan 2,39). Igualmente en la explicación de la visión del carnero y del macho cabrío se yuxtaponen los dos términos, individual de rey y colectivo del reino: «El carnero que has visto, sus dos cuernos, son los *reyes* de los medos y los persas; el macho cabrío velludo es el *rey* de Grecia; el cuerno grande entre sus ojos, es el primer *rey*; el cuerno roto y los cuatro cuernos que despuntaron en su lugar, son cuatro *reinos* salidos de su nación pero que no tendrán su poder» (Dan 8, 20-22). Por tanto, partiendo del análisis del capítulo de Daniel y del resto del libro, se puede decir que la expresión Hijo de hombre tiene, por una parte, un sentido individual, un rey al que se le aplican las notas concretas de trascendencia que no encajan en la colectividad: venida del cielo sobre las nubes, cercanía al Anciano de días, rey a quien se le concede el imperio, el honor y el reino; pero, por otra parte, representa una colectividad de santos del Altísimo, de israelitas justos que, junto con el rey, participarán de su poder y reino [21].

2) Contenido escatológico-mesiánico

El sentido escatológico-mesiánico de la expresión Hijo de hombre en el texto de Daniel parece obvio, dada la mentalidad judaica del autor del libro. Al hablar aquí de contenido escatológico lo entendemos como el núcleo encerrado en «el conjunto de creencias relativas al suceso, querido y realizado por Dios, de un orden nuevo y definitivo conforme al ideal divino de justicia, de santidad, de paz que establece sobre la tierra el reino de Dios» [22]. Esta época nueva puede estar motivada por una evolución pausada de la historia que llega a su término final o la conduce a él; también se puede producir por una conmoción universal que genera este estado nuevo de cosas en una tierra y en unos cielos nuevos. Pero en cualquier hipótesis, es esencial en una esperanza escatológica el establecimiento de este reino de Dios [23]. En el texto de Daniel, tanto en la visión

[21] Grelot, *Sens chrétien*, 341.380-381; Dhanis, *De Filio hominis*, 14-15; Alonso, *Daniel*, 57.
[22] Coppens, *Le Fils de l'homme danièlique*, 20.
[23] Ibid.

como en su explicación, se habla de este reino nuevo que se instaura, dado por Dios al Hijo de hombre (v.14), a los santos del Altísimo (v.18.22.27), una vez que a la cuarta bestia destrozada (v.11) se le quita el poder (v.12.26). A este nuevo reino le servirán y le obedecerán todos los imperios (v.27) [24].

La esperanza mesiánica está alentada por la espera de un rey que, después de una larga serie de reyes, realiza por fin el ideal de rey en una época escatológica. Este rey trae la salvación al pueblo elegido abatido por sus infidelidades, y preside ese reino de Dios extendiéndolo a todas las naciones [25]. El rey mesiánico está íntimamente ligado a la época escatológica. La figura que en la visión de Daniel recibe el reino y a quien todos los pueblos, naciones y lenguas le sirven (v.14), en una mentalidad judaica no puede ser otro sino el Mesías que inaugura la época nueva, aunque aún no final, anunciada por los profetas. El contenido mesiánico de esta figura presentada por el libro de Daniel no deja, sin embargo, de ofrecer sus dificultades. El Mesías, aunque rey ideal, fue siempre esperado como hombre, en descendencia de David. El aspecto celeste y de cierta trascendencia que presenta la figura del Hijo de hombre en el texto de Daniel, a primera vista no parece convenir con las notas del Mesías esperado [26]. Ciertamente que la figura del Hijo de hombre reviste, según lo expuesto antes [27], un carácter celeste y cierta trascendencia. Pero esta presentación ni le coloca en una esfera angélica, ni le separa totalmente de la tradición mesiánica por su nota trascendente. La figura del Hijo de hombre en Daniel no está colocada en línea de los ángeles, ya que se establece una clara

[24] Ibid., 15; DHANIS, *De Filio hominis*, 15.

[25] COPPENS, *Le Fils de l'homme danièlique*, 20-21; DHANIS, *De Filio hominis*, 15.

[26] HERING, *Le royaume de Dieu*, 52.75.82, nota 1. Igualmente, aquellos que ven en la figura misteriosa el arcángel Miguel: N. SCHMIDT, *The Son of Man in the Book of Daniel*, 19 (1900) 22-28, y otros que le siguen: T. K. CHEYNE (1904), W. E. Barnes (1925), G. H. Box (1932), citados por COPPENS, *Le Fils de l'homme danièlique*, 7, nota 6. El mismo Coppens ve difícil establecer el sentido mesiánico del Hijo de hombre de Daniel (cf. p.22); para él, el Hijo de hombre propuesto en la visión de Daniel (v.13-14) equivale a los santos del Altísimo (v.18), pero entendidos como las milicias celestes o angélicas que rodean el trono de Dios (cf. p.12-14). J. Coppens es consciente de las dificultades que supone su afirmación y deja al Hijo de hombre como el representante por excelencia, el jefe de los santos del Altísimo a los que, según el v.14, se les confiere el dominio (cf. p.14).

[27] Cf. c.VI, p.158.

diferencia entre los millares de ángeles que sirven al Anciano de días estando en pie delante de él (v.10) y el sentido de cercanía que tiene el Hijo de hombre junto al Anciano de días (v.13) [28]. Pero, además, la trascendencia que circunda al Hijo de hombre viniendo del cielo sobre las nubes, tampoco le hace radicalmente distinto del Mesías, esperado ciertamente como rey y como hombre. Por un lado, la trascendencia del Hijo de hombre está algo matizada al contraponerlo claramente al Anciano de días a quien se acerca. Su venida sobre las nubes del cielo no parece que esté en contraposición a su condición humana; al igual que la salida del mar de las bestias (v.3) sólo indica una nota denigrante que mancha los reyes y reinos que ellos significan, así también la procedencia del Hijo de hombre sobre las nubes del cielo sólo señala una nota de trascendencia, en cierto modo divina, que adornará al futuro rey mesiánico y a su reino [29]. Aunque la misma denominación de «Hijo de hombre» está puesta en contraposición a la denominación de «bestias» dada a los otros reyes, y aunque la partícula «como» que precede al «Hijo de hombre» no permite ver una realidad interior en identidad con las apariencias—al igual también que en el caso de las bestias—, sin embargo, todo el tono enigmático de la expresión «como un Hijo de hombre» no deja de sugerir que se trate de un hombre aun envuelto en un halo de misterio.

Pero, por otro lado, esta trascendencia matizada con que se presenta la figura del Hijo de hombre en el texto de Daniel no es una innovación total respecto al Mesías preanunciado. Hay textos mesiánicos en los que, junto a la condición cierta-

[28] L. Dequeker, en su detenido estudio del c.VII de Daniel *(Daniel VII et les Saints des Très-Haut:* ETL 36 (1960) 353-392), distingue el sentido original de la visión y su explicación junto con dos redacciones posteriores (p.367-370). La expresión más primitiva «los santos del Altísimo» (Dan 7, 18.22a.25a.27a) se refiere a los ángeles como instrumentos de Dios en el momento de la venida de su reino que se dará al Hijo de hombre, rey del nuevo mundo. Un primer redactor aplica a su tiempo esta visión preexistente, pero conservando el sentido original del Hijo de hombre que posee el nuevo reino administrado por los ángeles. Pero, tanto en el texto original como en la primera redacción, hay una distinción neta entre el Hijo de hombre a quien se da el reino y los ángeles que lo administran (p.389-392). Un segundo redactor añade ciertos elementos: «los santos» (Dan 7,21.22b) (p.366), «*pueblo*» (Dan 7,27) (p.369), para sustituir a los ángeles por los piadosos judíos (p.390-391).

[29] DHANIS, *De Filio hominis*, 15-16.

mente humana del Mesías, se le presenta con algo que supera esa misma condición en los atributos y cualidades que se le adjudican (Is 9,5-6; 11,3-9), en la fuerza de su poder (Miq 5, 3-4), en el mismo origen celeste de la salvación que trae (Is 45,8) [30]. Esta tónica de acumular sobre la figura mesiánica, incluso bajo la denominación de Hijo de hombre, atributos cada vez más sublimes, se irá incrementando a continuación, ya a partir de este texto de Daniel, en la literatura posterior extrabíblica. A esta expresión de Hijo de hombre que presenta el libro de Daniel se le podrá negar que sea un título mesiánico; pero difícilmente se le podrá privar, dadas las circunstancias y matices con que aparece, de su contenido escatológico-mesiánico. En todo caso, encierra tales virtualidades que en el texto de Daniel encontramos los orígenes de esa figura y título de Hijo de hombre que irá adquiriendo cada vez más relieve hasta llegar a la plenitud de su irradiación en la persona de Jesús y en la formulación evangélica.

3. *Uso de la expresión «Hijo de hombre» en la literatura judaica extrabíblica*

Son dos los libros judaicos extrabíblicos en los que aparece principalmente la denominación «Hijo de hombre». Uno de ellos, anterior a la era cristiana, el *Libro etiópico de Enoc;* otro, escrito ya en la era cristiana, en torno a la época de composición de los evangelios, el *Apocalipsis de Esdras* en el IV libro de Esdras. En los dos libros se dan puntos de contacto con la figura del Hijo de hombre de Daniel y, al mismo tiempo, notables diferencias que suponen un mayor desarrollo en el contenido de la expresión. El uso de la expresión Hijo de hombre en estos dos libros nos preparará inmediatamente al uso que de ella se hace en los evangelios.

a) El Hijo de hombre en el «Libro etiópico de Enoc»

El *Libro etiópico de Enoc* es una colección de escritos puestos en boca del personaje bíblico Enoc (cf. Gén 5,24; Eclo 44, 16; Jds 14). El libro es obra de autor judío desconocido. Se denomina etiópico en referencia a la lengua en que ha llegado

[30] Ibid., 49; FEUILLET, *Le Fils de l'homme de Daniel*, 193-194.

a nosotros todo el libro. La versión etiópica proviene de una versión griega de la que quedan pocos fragmentos. El original debió ser parte aramaico y parte hebraico. Se le llama también primer libro de Enoc para distinguirlo de un segundo libro de Enoc, *Los secretos de Enoc*, en lengua eslava, y de un tercero en hebreo. El *I Enoc*, al que ahora nos referimos, consta de cinco partes distintas, cada una de fecha diversa. La segunda parte, en la que aparece la denominación Hijo de hombre, se llama *Libro de las parábolas* (c.37-71). Se suele datar esta parte entre los años 105-64 a.C.; su lengua original probablemente es hebrea [31].

La figura del Hijo de hombre toma especial relieve en algunos de los capítulos del *Libro de las parábolas*. A continuación exponemos algunos de los textos más significativos. El primero de ellos recuerda bastante la visión del profeta Daniel (Dan 7,9.13):

> «[1] Allí vi al que (tenía) una 'cabeza de días', y su cabeza (era) blanca como la lana; con él (estaba) otro cuyo rostro tenía la apariencia de un hombre, su rostro (estaba) lleno de gracia como uno de los ángeles santos. [2] Pregunté al ángel, que iba conmigo y me mostraba todos los secretos, sobre aquel Hijo de hombre, quién era, de dónde procedía (y) por qué caminaba con la 'cabeza de los días'. [3] Me contestó y me dijo: 'Es el Hijo de hombre, el que posee la justicia, en quien habita la justicia y el que revela todos los tosoros de aquello que está oculto, pues el Señor de los espíritus le ha elegido y su suerte ha superado a todo en rectitud ante el Señor de los espíritus. [4] Este Hijo de hombre que tú has visto, hará levantarse a los reyes y a los poderosos de sus campamentos y a los fuertes de sus tronos, romperá las bridas de los poderosos y hará pedazos los dientes de los pecadores. [5] Expulsará a los reyes de sus tronos y de sus reinos, porque no le han exaltado ni bendecido ni han reconocido con gratitud de dónde se les concedió su realeza. [6] Apartará de sí el rostro de los poderosos, y les llenará la vergüenza. Tinieblas tendrán por morada y gu-

[31] F. MARTIN, *Le Livre d'Hénoch traduit sur le texte ethiopien* (Paris 1906); R. H. CHARLES, *Book of Enoch*, en *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II (Oxford 1913. 1964) 163-281; E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946); W. D. E. OESTERLEY, *Introduction*, en R. H. CHARLES, *The Book of Enoch* (London 1952) VII-XXVIII; J. COPPENS, *Le Fils de l'homme danièlique et les relectures de Dan VII, 13 dans les Apocryphes et les Ecrits du Nouveau Testament*: ETL 37 (1961) 5-51, cf. p.23-33; E. DHANIS, *De Filio hominis in Vetere Testamento et in iudaismo*: Greg 45 (1964) 5-59, cf. p.16-27.

sanos por lecho, no podrán esperar levantarse de sus yacijas, porque no han exaltado el nombre del Señor de los espíritus» (c.46,1-6) (31*).

Dos capítulos más adelante se habla de nuevo del Hijo de hombre, pero aludiendo, mediante el demostrativo «aquel», a la figura presentada antes:

«2 En ese momento estaba aquel Hijo de hombre con el Señor de los espíritus y su nombre fue nombrado delante de la 'cabeza de los espíritus'. 3 Antes de que el sol y los signos (del zodíaco) fueran creados, antes de que las estrellas del cielo fueran hechas, su nombre fue nombrado ante el Señor de los espíritus. 4 Será un báculo para los justos y los santos, para que en él se apoyen y no caigan; será la luz de los pueblos y la esperanza de quienes están afligidos en su corazón. 5 Todos los que habitan en tierra firme se prosternarán ante él, le suplicarán y le bendecirán, le ensalzarán y loarán el nombre del Señor de los espíritus. 6 Para esto fue elegido y estuvo escondido ante él (Dios), antes de que el mundo fuera creado, y (estará) hasta la eternidad ante él. 7 La sabiduría del Señor de los espíritus le ha revelado a los santos y a los justos, pues conserva la parte de los justos, porque odiaron y despreciaron este mundo de injusticia y han aborrecido todas sus acciones y caminos en el nombre del Señor de los espíritus. Por su nombre serán elevados y él es el vengador de su vida» (c.48,2-7).

Prescindiendo de transcribir otros textos en que se exponen sobre el Hijo de hombre ideas parecidas a las aludidas en las citas anteriores (así c.62,5.7.9.14; 63,11), terminamos con la cita con que se cierran las parábolas de Enoc y en la que se alude al poder de juicio de este Hijo de hombre:

«26 Gran alegría reinó sobre ellos y bendijeron, alabaron, ensalzaron y exaltaron (al Señor), porque se les había revelado el nombre de ese Hijo de hombre. 27 El (el Hijo de hombre) se sentó en el trono de su gloria, y la suma del juicio le fue entregada a él, al Hijo de hombre, y hará desaparecer y borrará de la superficie de la tierra a los pecadores y a quienes ha seducido el mundo. 28 Con cadenas serán atados y se les encerrará en el lugar de su destrucción; todas sus obras desaparecerán de la superficie de la tierra. 29 A partir de entonces ya no habrá nada corruptible, pues ese Hijo de hombre ha aparecido y se ha sentado en el trono de su gloria, y todo lo

31* La traducción de este texto de *I Enoc* y los siguientes (*I Enoc* 48, 2-7; 69,26-29) está tomada de J. LEIPOLDT y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, II (Madrid 1973) 208-209.212.

malo desaparecerá de su vista y perecerá; mas la palabra de ese Hijo de hombre será poderosa ante el Señor de los espíritus. Es ésta la tercera parábola de Enoc» (c.69,26-29).

Sintetizando las notas con que aparece esta figura de Hijo de hombre, se podrían resumir: está escondido en Dios antes de la creación del mundo y será para siempre (c.48,3.6), bajará a la tierra como revelador de los secretos de Dios (c.46,3), será punto de apoyo para que los justos no caigan, luz de los pueblos y esperanza de los que sufren (c.48,4), todos los habitantes de la tierra se postrarán y le adorarán (c.48,5), sentado sobre el trono de su gloria será juez supremo destruyendo a los pecadores (c.69,27) y salvando a los justos (c.48,7).

Sobre este personaje así presentado se podría preguntar algo parecido a lo ya tratado respecto a la figura del Hijo de hombre de Daniel: cuál es su sentido mesiánico. Más aún, se puede preguntar si esta expresión de Hijo de hombre reviste en el libro de Enoc carácter de título mesiánico.

1) Sentido mesiánico del Hijo de hombre en «I Enoc»

El problema se plantea partiendo del mismo libro *I Enoc*, ya que son dos las ocasiones en esta parte de las parábolas en que se habla del Mesías expresamente, una en referencia clara al Hijo de hombre (c.48,10) y otra aludiendo al Elegido (c.52,4) [32]. Mientras que para algunos estas dos referencias del Mesías son elementos secundarios, interpolaciones posteriores [33], para otros, por ser originales [34], son un verdadero fundamento para hablar de sentido mesiánico en la concepción judaica [35]. Por eso, otros justamente prefieren fundamentar el sentido mesiánico partiendo de otras razones no tan discutidas y suficientemente claras [36].

El sentido mesiánico de la expresión Hijo de hombre en *I Enoc* estaría garantizado por la conexión indudable que muestra con otros textos en los que se da este sentido. Semejante

[32] Es frecuente en el *Libro de las Parábolas* la alusión al Elegido (c.39,6; 40,5; 45,3-4; 49,2-4; 51,2-5; 53,6; 61,5.8; 62,1). La figura del Hijo del hombre es precisamente el Elegido (cf. c.48,6).

[33] Dalman, *Worte*, I, 221.

[34] Sjoberg, *Der Menschensohn*, 140-144.

[35] Ibid., 144.

[36] Dhanis, *De Filio hominis*, 24, nota 29.

conexión aparece entre la descripción primera del Hijo de hombre en *I Enoc* y la descripción del libro de Daniel. El profeta Daniel habla del Anciano de días con sus cabellos blancos como la nieve, y junto a él presenta la figura como un Hijo de hombre (Dan 7,9.13); semejante descripción la encontramos en *I Enoc* al presentar la «cabeza de días» como lana blanca, y junto a él a uno que tenía apariencia de un hombre (c.46,1) [37]. Otras semejanzas se pueden establecer entre textos de *I Enoc* y textos mesiánicos de Isaías. Así, el Mesías es anunciado por el profeta como revestido del Espíritu de Yahvé (Is 11,2), elegido de Yahvé (Is 42,1), luz de las gentes (Is 42, 6), al igual que el *I Enoc* habla del Hijo de hombre como elegido (c.51,3) [38], habitando en él «el espíritu de sabiduría, el espíritu que ilumina, el espíritu de la ciencia y de la fortaleza, el espíritu de aquellos que reposarán en la justicia» (c.49,3), siendo «la luz de los pueblos» (c.48,4) [39].

Hay, sin embargo, serias dificultades que pueden impedir hablar de sentido mesiánico en el Hijo de hombre de *I Enoc*. Una de ellas sería cómo armonizar la preexistencia que el *I Enoc* atribuye al Hijo de hombre, presentándolo escondido en Dios antes de la creación del mundo (c.48,3.6) con el Mesías judaico que se esperaba como descendiente de David. Con todo, se ha apuntado [40] que esta figura que tiene su origen en Dios (c.48,3.6) no deja de ser en cierto sentido hombre, por lo que así se le llama repetidas veces, aunque a su vez tenga un sentido celeste, por lo que puede comparársele con los ángeles (c.46,1). Se trataría de un hombre de condición celeste que en alguna ocasión realizará una actividad terrena.

[37] CHARLES, *Book of Enoch*, 214; DHANIS, *De Filio hominis*, 22.

[38] Cf. supra, nota 32.

[39] CHARLES, *Book of Enoch*, 217, cf. notas al c.49; DHANIS, *De Filio hominis*, 22-24.

[40] E. Dhanis afirma que semejante expresión y contenido de Hijo de hombre en *I Enoc* «non valedicit expectationi Messiae humani, immo et davidici, sed maxime contemplatur notas transcendentes illius quem exspectat, et cuius praeexistentia est pignus futuri ipsius adventus»; cf. *De Filio hominis*, 25. Aunque esta presentación del Hijo del hombre en *I Enoc* encaje en la expectación mesiánica judaica, sin embargo, no hay una adecuación perfecta de modo que todas las características del Hijo de hombre de *I Enoc* tengan su correspondencia en precedentes bíblicos, ni todas las notas del mesianismo judío se encuentran en el Hijo de hombre de Enoc. En este sentido no habría que subrayar la nota de mesianismo «davídico» que sugiere el texto de E. Dhanis citado al comienzo de la nota.

Esta dificultad sobre el mesianismo del Hijo de hombre en *I Enoc* se puede agravar por el final del *Libro de las Parábolas,* en el que parecen identificarse el Hijo de hombre y la figura del personaje Enoc a su entrada en el cielo (c.70-71); el texto elevaría a Enoc a la dignidad del Mesías [41]. La consideración de que en los c.70-71 hay elementos secundarios de interpolación posterior a la redacción del texto [42], resolvería o aminoraría la dificultad. Pero la carencia de un argumento decisivo que pruebe la secundariedad de los dos capítulos [43], hace que la solución se busque en el mismo texto de Enoc. Durante su vida fue Enoc un hombre como los demás; no habría que considerarlo como un ser celeste que se encarnó en su persona para conocer el mundo, sino más bien como un ser humano que por su justicia fue adentrado en el conocimiento de los secretos divinos [44]. Elevado al cielo, se acerca al Hijo de hombre [45], se realiza una metamorfosis en él [46], se hace como el Hijo de hombre [47]. Por consiguiente, el Enoc terreno es distinto del Hijo de hombre descrito en el *Libro de las Parábolas,* aunque después, en la glorificación de Enoc, se realice esa metamorfosis inimaginable.

[41] W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin 1903) 348; DALMAN, *Worte,* 199-200.

[42] Esta opinión mantenida por H. Appel y R. H. Charles es rechazada por SJÖBERG, *Der Menschensohn,* 154-159.

[43] SJÖBERG, *Der Menschensohn,* 166.

[44] Ibid., 186; DHANIS, *De Filio hominis,* 20-21.

[45] «Sucedió que su nombre (Enoc) fue elevado, viviendo aún, a aquel Hijo del hombre y al Señor de los espíritus» (c.70,1). Se contradistingue, pues, Enoc del Hijo de hombre; cf. DHANIS, *De Filio hominis,* 21, nota 18.

[46] «Y yo caí sobre mi rostro y todo mi cuerpo se derritió y mi espíritu se transfiguró» (c.71,11).

[47] Según el saludo que se le dirige en su entrada en el cielo: «Tú eres el Hijo de hombre, que ha nacido por la justicia, y sobre ti permanecerá la justicia y no te abandonará la justicia de la 'Cabeza de días'» (c.71,14). Semejante transformación o identificación será siempre inimaginable; representa, sin embargo, una nota común en el personaje Enoc, como aparece en *II Enoc eslávico* y el *III Enoc hebraico,* en los que también Enoc se convierte en un ser celeste; cf. SJÖBERG, *Der Menschensohn,* 169-185; DHANIS, *De Filio hominis,* 21-22.

2) La expresión «Hijo de hombre» como título mesiánico

Aunque de alguna manera se pueda apreciar un sentido mesiánico en la figura del Hijo de hombre de *I Enoc* a pesar de las dificultades existentes, sin embargo, no se puede afirmar por ese mismo hecho que sea ya un título consagrado para designar al Mesías. Más aún, existen también especiales dificultades para ver en la expresión una forma ya fraguada de nombrar al Mesías. Después de aparecer por primera vez en la visión, junto a la «cabeza de días», aquel otro con apariencia de hombre (c.46,1), las veces que a continuación se alude de nuevo a este Hijo de hombre se hace de ordinario mediante el demostrativo «aquel» (c.46,2.3.4; 48,2; 62,5.9.14; 63,11; 70, 1; 71,17). Tal demostrativo[48] parece indicar que la expresión que le sigue de «Hijo de hombre» se refiere, más que a un título, a la persona de la visión inicial a la que se denominó con la *expresión genérica de tener apariencia de hombre* (c.46,1). Dos casos hay en que se alude al Hijo de hombre sin que preceda el demostrativo (c.62,7; 69,27); pero aun en estos dos casos, al estar tan íntimamente ligados a otros con la mención del demostrativo (cf. 62,5.[7].9; 69,26.[27].29bis), estarían también referidos a la mención primera de la visión[49]. Sin embargo, hay una ocasión en que se menciona al Hijo de hombre sin demostrativo (c.71,14) y no en referencia exclusiva a la visión primera de hombre, sino subrayando un ulterior contenido; a Enoc se le llama, no simplemente hombre, sino que se le identifica con el personaje celeste del que se ha venido hablando a lo largo del *Libro de las Parábolas*[50]. A este caso concreto

[48] Algunos han querido ver en el demostrativo etiópico una manera de traducir el artículo de la expresión griega ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; y, por tanto, el demostrativo sería algo más que una alusión a la mención primera (así, N. Shmidt, *Was* ברנשא *a Messianic Title?*: JBL 15(1896)36-53, cf. p.48). Aun admitiendo esto, observa E. Sjöberg, siempre es posible que detrás del demostrativo etiópico esté no el artículo, sino el demostrativo griego (cf. Sjöberg, *Der Menschensohn*, 48), en cuyo caso tendríamos de nuevo una alusión sin más a la primera mención genérica de la figura con apariencia de hombre.

[49] Sería inútil repetir tres veces el mismo pronombre en tan pocas líneas; cf. Dhanis, 26, nota 36.

[50] Cf. c.VI, p.170, notas 45-47; Sjöberg, *Der Menschensohn*, 56: «Hier haben wir die Stelle, wo man am ehesten von einem wirklichen Titel 'Menschensohn' reden kann».

en que la expresión Hijo de hombre es algo más que una alusión a lo anterior, habría que añadir que es la repetición de la expresión en aplicación al Mesías lo que hace que la denominación Hijo de hombre tienda a convertirse en título del Mesías [51].

b) **El «hombre» en el libro «IV Esdras»**

En el libro *IV de Esdras* [52] se encuentra también una figura mesiánica bajo la denominación de «hombre». En el c.13 se expone la sexta visión de este personaje bíblico, Esdras. La estructura del capítulo es parecida a aquella del libro de Daniel; se narra primero la visión (v.1-14) y se pasa después a su explicación (v.15-53). La visión acaecida en sueño nocturno (v.1) está integrada por un «hombre» que sale del mar mostrándose con las nubes [53] del cielo (v.2-4), y una muchedumbre innumerable que lo acosa con actitud hostil (v.5), mientras el «hombre» que sube primero a un monte reduce la muchedumbre enemiga a polvo con el aliento de fuego que sale de su boca (v.6-11); el «hombre» baja después del monte reuniendo en torno a sí otra muchedumbre pacífica (v.12-14).

Esta es la interpretación que se da en el capítulo a los principales elementos integrantes de la visión:

> «25 Si tú viste salir a un hombre del corazón del mar, 26 es éste aquel a quien está guardando el Altísimo mucho tiempo, mediante el cual va a librar su creación; y él mismo creará un nuevo orden entre los supervivientes. 27 Si tú viste cómo salía de su boca viento, fuego y tormenta, 28 cómo no esgrimía ni espada ni arma alguna, y a pesar de ello, desbarataba el asalto del ejército que vino a librar con él batalla, he aquí lo que esto significa: 29 Mira, vendrán los días en que el Altísimo liberará a los habitantes de la tierra. 30 Se apoderará un violento furor de los habitantes de la tierra, 31 hasta el punto de que tramarán guerras unos contra otros, ciudad contra ciudad,

[51] DHANIS, *De Filio hominis*, 26-27: «Repetita tamen sua applicatione ad Messiam, nomen Filii hominis aperte eo tendit, ut fiat Messiae titulus, seu quod eodem recidit; aliquantulum, iam huiusmodi titulus est... In summa ergo dicamus apparere in *Parabolis* quomodo nomen Filii hominis quadamtenus saltem ex appellativo universali fiat Messiae titulus».

[52] Cf. c.V, p.121.

[53] Algunos leen «cum millibus caeli»: con otros del cielo, en conformidad con lo que se habla después, en la explicación, de otros que están con él (v.52); otros en cambio leen «cum nubibus caeli» en referencia a la nube que acompaña a la figura del Hijo de hombre (cf. Dan 7,13).

lugar contra lugar, pueblo contra pueblo, reino contra reino.
32 Luego, cuando esto suceda, y cuando se cumplan los signos que he predicho, aparecerá mi siervo, el que tú has visto como el hombre que ascendía. 33 Entonces, cuando todos los pueblos oigan su voz, todos dejarán sus países y las guerras que entre sí se hacían; 34 de esa manera se reunirá un innumerable ejército en un punto, como tú has visto, deseoso de ir a atacarle. 35 Pero él se presentará en la cumbre del monte Sión;
36 y Sión se hará visible y manifiesta a todos, perfectamente construida, según has visto tú que se cortaba una montaña sin manos de hombres. 37 Mas él, mi hijo (mi siervo), castigará por sus pecados a los pueblos que contra él se dirigieron en son de guerra—son éstos semejantes a la tempestad—; les mostrará sus perversos designios y sus futuros tormentos —38 éstos son como el fuego—, luego los destruirá sin fatiga con su mandato—éste semeja a la llama—...

51 Entonces dije yo: ¡Oh Señor, mi Dios!, muéstrame por qué he visto ascender al hombre desde el corazón del mar. Él me dijo: 52 De la misma manera que nadie puede indagar ni averiguar qué hay en lo profundo del mar, ninguno de los habitantes de la tierra puede contemplar a mi hijo (siervo), ni a quienes le acompañan, aunque sea en la hora de su día» [53*].

Estas serían, pues, las notas con que aparece esta figura de «hombre»: está guardado por Dios por mucho tiempo hasta el día de su venida (v.26), su salida del mar encierra una nota de misterio hasta un determinado momento (v.52), su llegada con las nubes añade a su enigma la nota del Mesías apocalíptico de Daniel (v.3; cf. Dan 7,13), la persecución que sufre hasta el monte (v.5-6) recuerda al rey mesiánico aludido en el salmo (Sal 2,1-2.6), mientras que a sus enemigos los destruye con el fuego de su boca (v.27; cf. Is 11,4), reúne en torno a sí una multitud pacífica (v.12), significando el Israel disperso (v.39-40.49-50) [54]. El sentido mesiánico que parece tener el «hombre» de *IV Esdras* no presenta, sin embargo, la elevación del Hijo

53* La traducción está tomada de J. LEIPOLDT y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, II (Madrid 1973) 226.

54 De estas semejanzas entre el «hombre» del *IV Esdras* con los textos de Dan 7,13; Sal 2,1-2.6; Is 11,4, deduce con fundamento E. Dhanis que, con este «hombre», parece aludirse al Mesías (cf. *De Filio hominis*, 28). Este sentido mesiánico del «hombre» de *IV Esdras* queda confirmado si, como parece, se proyecta sobre él cuanto se dice del león en la visión anterior (c.12,32) a quien, tal vez, se le llame «ungido» («unctus» en vez de «ventus», cf. supra, c.V, p.122) y la mención que también se hace del Mesías en la visión tercera (c.7,28-29), cf. supra, c.V, p.121; DHANIS, *De Filio hominis*, 28-31.

de hombre de *I Enoc*. Aunque este «hombre» de *IV Esdras* es conservado por el Altísimo (c.13,26), no está tan cercano a Dios como el Hijo de hombre de *I Enoc* (cf. *I Enoc* 46,1): su obra es eminentemente nacionalista (c.13,40.49-50), en contraste con el universalismo que posee en *I Enoc* (c.46,4; 48,5; 62,9); no ejercita el poder de juicio escatológico reservado al Altísimo en *IV Esdras* (c.7,33), mientras que es universal en *I Enoc* (cf. 69,27-29); el Mesías de *IV Esdras* muere al final (c.7,29), mientras que su duración en *I Enoc* no conoce límite (cf. 71, 17)[55]. La mención que se hace del «hombre» en *IV Esdras* es siempre en relación con el personaje concreto que sale del mar (c.13,3.12.25,32.51); no tiene, pues, valor de título, ni siquiera la tendencia de llegarlo a ser, que se observa en *I Enoc*[56].

Resumiendo, pues, todo lo tratado en torno a la expresión Hijo de hombre en los textos del Antiguo Testamento y de la literatura extrabíblica, habría que sintetizarlo en estas dos ideas: La *primera*, hay una tendencia siempre creciente de acumular en el Mesías notas cada vez más excelentes. Al sentido de los textos mesiánicos de Daniel, la denominación Hijo de hombre, en la visión de este profeta, añade una nota de cierta trascendencia con su cercanía al Anciano de días y su venida sobre las nubes. Esta trascendencia se subraya cuando se habla en *I Enoc* de su preexistencia y su misión de juez escatológico final. En *IV Esdras*, aunque en algunos puntos no se conserve la elevación del Hijo de hombre de *I Enoc*, se mantiene, sin embargo, esta concepción mesiánica alta en la mención del «hombre», al ser conservado por el Altísimo y venir también sobre las nubes del cielo. La *segunda* idea a subrayar sería el uso reducido que se hace de esta denominación Hijo de hombre con sentido mesiánico. Aun dada la abundancia de la formulación Hijo de hombre en el Antiguo Testamento para expresar la pequeñez del hombre ante Dios, con un sentido mesiánico sólo se encuentra en el texto de Daniel. En la literatura extrabíblica su uso es también muy escaso. Así, en *I Enoc* su mención está circunscrita al *Libro de las Parábolas* en un número total de 17 veces; en *IV Esdras* se alude al «hombre» sólo en el c.13.

En algunos de los dichos rabínicos de los tres primeros si-

[55] Dhanis, *De Filio hominis*, 28.
[56] Ibid., 34-35.

glos (d.C.) aparecen textos referentes al Hijo de hombre de Daniel en los que se reconocen en él al Mesías, pero son muy pocos; cuando no interviene la fe cristiana no se suele utilizar el nombre de Hijo de hombre como título mesiánico [57]. Por esto habría que decir que las veces que se utiliza esta denominación en *I Enoc* y *IV Esdras* más bien tiene trazos de pertenecer a un círculo cerrado de iniciados, más que ser patrimonio de la expectación mesiánica judaica [58].

4. *Uso de la expresión «Hijo del hombre» en los evangelios*

Pasamos ahora a estudiar el uso de esta expresión en los evangelios. En este estadio de nuestra exposición nos atendremos exclusivamente al nivel de redacción prescindiendo por el momento del origen histórico que pueda haber, como punto de partida, en el uso que hizo Jesús. El orden que seguiremos será: primero, una constatación del uso que se hace de esta formulación «Hijo del hombre»; pasaremos después a ver el diverso contenido que se encierra en ella, para terminar subrayando los elementos que toma de una tradición precedente y los que le son propios como aportación de novedad.

a) **Constatación del uso en los evangelios**

Un primer dato que llama la atención al acercarse a los evangelios es el uso tan abundante de la formulación «Hijo del hombre» en comparación con la literatura precedente, bíblica del Antiguo Testamento y extrabíblica, incluso en comparación con los restantes libros del Nuevo Testamento. Ya hemos subrayado antes el uso reducido de la expresión en el Antiguo Testamento con sentido mesiánico (sólo una vez en Daniel), y el uso restringido que se hace en *I Enoc* (sólo en el *Libro de las Parábolas)* y en *IV Esdras* (sólo en la sexta visión). La misma escasez de uso aparece en los otros libros del Nuevo

57 Ibid., 36-37.
58 STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, I, 486: «Man hat wohl in apokalyptischen Kreisen unter diesen Namen auf Grund von Dn 7,13 vom Messias geredet, aber der breiten Masse ist der Ausdruck unbekannt geblieben».

Testamento; fuera de los evangelios, se da sólo tres veces (Act 7,56; Ap 1,13; 14,14)[59].

Por el contrario, en los evangelios es frecuentísimo su uso, tanto si atendemos a la suma de los textos, como si nos atenemos a las diversas fuentes de donde provienen. Las veces que se utiliza la expresión en los evangelios están distribuidas de esta manera: catorce en el evangelio de Marcos, treinta en el de Mateo, veinticinco en el de Lucas y trece en el de Juan. Por tanto, sesenta y nueve veces en los sinópticos y trece en el cuarto evangelio. El número total es de ochenta y dos[60]. Si la constatación la hacemos a partir de las fuentes, el uso queda reducido a cincuenta y una veces, de este modo: catorce veces en textos provenientes de Marcos[61], diez veces en textos que provienen de los *logia* comunes a Mateo y Lucas[62], siete veces en textos exclusivos de Mateo[63], siete veces en textos exclusivos de Lucas[64] y trece veces en textos propios de Juan[65].

b) Contenido diverso de la expresión «Hijo del hombre»

Toda esta variedad de textos sobre el Hijo del hombre pueden ser agrupados, atendiendo a su contenido, en estos tres apartados: textos que hablan de la actividad presente, terrena del Hijo del hombre; textos que se refieren al aspecto paciente del Hijo del hombre, pasión que culmina en la resu-

[59] Las tres veces que se habla del Hijo del hombre están presentes las notas vistas en el texto de Daniel. En Act 7,56, el protomártir Esteban ve al Hijo del hombre a la diestra de Dios; en Ap 1,13 se aplica al Hijo del hombre la descripción que se reservaba en el libro de Daniel al Anciano de días: «sus cabellos blancos, como lana blanca» (v.14); en Ap 14,14, una vez más, el Hijo del hombre sobre la nube.

[60] JEREMIAS, *Teología*, 301.

[61] La constatación según las fuentes la tomamos de JEREMIAS, *Teología*, 302. Los textos de Marcos: 2,10.28; 8,31.38; 9,9; 12,31; 10,33.45; 13,26; 14,21a.b.41.62.

[62] Mt 8,20 par. Lc 9,58; Mt 11,19 par. Lc 7,34; Mt 12,32 par. Lc 12,10; Mt 12,40 par. Lc 11,30; Mt 24,27 par. Lc 17,24; Mt 24,37-39 (par. Lc 17, 26); Mt 24,44 par. Lc 12,40; Mt 19,28 (Lc 22,30) (Mt 5,11); Lc 6,22 (Mt 10, 32) par. Lc 12,8; cf. JEREMIAS, *Teología*, 302, nota 15.

[63] Mt 10,23; 13,37.41; 16,28; 24,30; 25,31; 26,2.

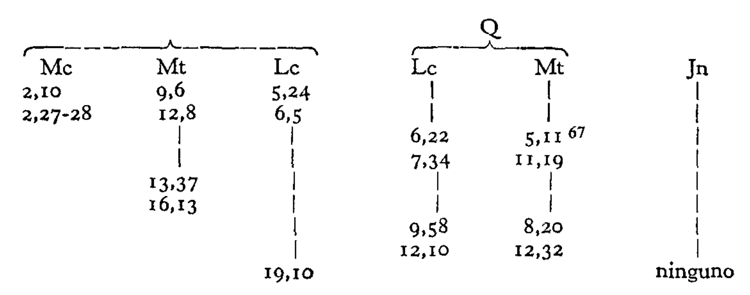
[64] Lc 17,22.30; 18,8; 19,10; 21,36; 22,48; 24,7.

[65] Jn 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34a.b; 13,31.

rrección; y, finalmente, textos que tratan de la gloria de este mismo Hijo del hombre [66].

1) Textos de la actividad terrena del Hijo del hombre

Esta agrupación de textos abarca aquellos que se refieren o al poder del Hijo del hombre en el presente, como perdonar pecados (Mc 2,10), ser dueño del sábado (Mc 2,27-28), o a su actividad de sembrar buena semilla (Mt 13,37) y salvar lo perdido (Lc 19,10), o a su condición humilde manifestada en la carencia de cosas (Mt 8,20), en la cercanía a todos (Mt 11, 19), en la persecución que suscita (Lc 6,22) y en el perdón que se otorga (Mt 12,32). Este podría ser el esquema de la primera agrupación de textos:



Como observación de este esquema habría que anotar: los textos se encuentran en todas las fuentes sinópticas, es decir, en los textos de triple tradición comunes a los tres sinópticos, en los de doble tradición comunes sólo a Lucas y a Mateo, y en textos exclusivos de Mateo y Lucas. Esta faceta, en cambio, no se encuentra en el cuarto evangelio.

66 Bultmann, *Theologie*, 30-34; Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn*, 234-236; Higgins, *Jesus and the Son of Man*, 26.

67 En este texto de Mateo paralelo al texto de Lucas no se encuentra la formulación Hijo del hombre; mientras que en Lucas se habla de odio «por causa del Hijo del hombre», en el texto de Mateo se dice «por causa mía».

2) Textos de la pasión y resurrección del Hijo del hombre

En este segundo grupo se encuentran los textos alusivos a la pasión y resurrección, como anuncio (Mc 8,31; 9,31; 10, 33-34) o como referencia a ella (Mc 9,9.12; 10,45; 14,21.41; Mt 26,2; Lc 17,25; 22,48; 24,7; Jn 3,14-15; 8,28; 12,23.34; 13,31). El esquema de agrupación de estos textos sería el siguiente:

			Q		
Mc	Mt	Lc	Lc	Mt	Jn
8,31	(....)[68]	9,22			3,14-15
9,9	17,9	(....)			8,28
9,12	17,12	(....)			12,23
9,31	17,22	9,44			12,34
		17,25			13,31
10,33-34	20,18-19	18,31-33			
10,45	20,28	(....)			
	26,2				
14,21	26,23	22,22			
		22,48			
14,41	26,45	(....)			
		24,7	ninguno		

En esta agrupación se destaca la abundancia de textos sobre la pasión y resurrección del Hijo del hombre que se encuentran en la triple tradición. Esta mención del Hijo del hombre bajo el aspecto paciente comienza a referirse precisamente en la segunda parte del evangelio de Marcos, es decir, cuando, una vez proclamado el mesianismo de Jesús (Mc 8,29), se quiere indicar la naturaleza de este mesianismo mediante los anuncios de la pasión (Mc 8,31)[69]. Son escasos, sin embargo, los textos de los sinópticos en este aspecto de pasión y resurrección de tradición única, es decir, exclusivos en Mateo o en Lucas. En los textos de tradición doble, comunes a Mateo y Lucas, no se encuentra ninguno; tal vez porque esta fuente de *logia* no

[68] Los paréntesis sin indicación de texto, sino sólo con puntos, indican que aun encontrándose en un contexto de triple tradición, tal evangelista carece en este caso de la mención de Hijo del hombre. Así, en el texto concreto en que Marcos (8,31) y Lucas (9,22) aluden al Hijo del hombre, Mateo, en cambio, no lo menciona aquí, habiéndolo adelantado tal vez al comienzo de la escena de Cesarea de Filipo (Mt 16,13).

[69] Cf. c.I, p.20-21.

contenía relato alguno de la pasión[70]. En el cuarto evangelio se alude, sin embargo, a esta faceta del Hijo del hombre; pero con la característica de que los textos que hablan de la pasión encierran en sí, al mismo tiempo, un contenido de glorificación. Por eso, estos mismos textos que encontramos en Juan en este segundo apartado volveremos a verlos en el apartado siguiente.

3) Textos sobre la gloria del Hijo del hombre

Los textos que pertenecen a este grupo presentan la figura del Hijo del hombre en su venida última (Mt 10,23; 16,28; 24,30; 25,31; 26,64; Lc 11,30; 12,40; 18,8), en su parusía (Mt 24,39; 17,24.26.30), como juez (Mt 13,41; 16,27; 19,28; Mc 8,38; Lc 12,8; Jn 5,27), en el día de su glorificación (Lc 17,22; Jn 1,51; 3,13; 6,62; 12,23.34; 13,31), comunicando también a otros vida (Jn 3,14-15; 6,27.53), conocimiento de sí y del Padre (Jn 8,28). Como en los grupos anteriores, también los textos de gloria se pueden resumir en este esquema:

			Q		
Mc	Mt	Lc	Lc	Mt	Jn
	10,23				1,51
	13,41				3,13
	16,27				3,14-15*
	16,28				5,27
8,28	(....)	9,26			
	19,28		11,30[71]	12,40	6,27
			12,8	10,32	6,53
			12,40	24,44	6,62
		17,22			8,28*
			17,24	24,27	12,23*
			17,26	24,37	12,34*
		17,30a			
		18,8b			
	24,30				
13,26	24,30	21,27			
		21,36			
	24,39				
	25,31				
14,62	26,64*	22,69*			13,31*

70 Higgins, *Jesus and Son of Man*, 132-133.

71 El texto de Lucas sobre el Hijo del hombre en comparación con Jonás se encuentra también en Mateo, pero en cada uno con un sentido diverso. El *logion* de Mt 12,40 habla del Hijo del hombre en clara referencia a la pasión y resurrección; este contenido de la expresión «Hijo del hombre» no es

El esquema muestra algunos datos dignos de ser destacados. Este aspecto de gloria del Hijo del hombre se conserva en todas las fuentes: en los textos de triple tradición, en los de doble tradición y en los textos exclusivos de Mateo, Lucas y Juan. Es el sentido más originario y propio de la expresión Hijo del hombre, como se ve en el texto de Daniel (Dan 7, 13-14). En los textos de triple tradición, provenientes de Marcos, este aspecto de glorificación, al igual que el anterior de la pasión, comienza a presentarse después de la escena clave de Cesarea de Filipo (Mc 8,27-30). Lucas ha reunido todos los textos sobre la glorificación del Hijo del hombre, tanto los propios como aquellos que provienen de *logia* comunes también a Mateo, en la sección característica suya del camino hacia Jerusalén (Lc 9,51-19,44); ese camino no conduce sólo a la pasión, sino también a la glorificación. En los textos sinópticos ya hay algún indicio de que la gloria del Hijo del hombre comienza en la misma pasión (cf. Mt 26,64; Lc 22,69)[72]. Esta fusión de pasión y gloria la desarrolla sobre todo el cuarto evangelio; los textos de Juan que se encuentran en el grupo de la pasión se repiten aquí para subrayar un sentido de glorificación. Los anuncios de la pasión en los sinópticos están marcados, mediante la mención del Hijo del hombre, por una nota especialmente subrayada de dolor y humillación (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,33-34); en el cuarto evangelio se dan también en cierta manera esos tres anuncios de la pasión mencionando igualmente al Hijo del hombre, pero con un sentido de «exaltación» (Jn 3,14; 8,28; 12,32.34)[73]. Esa exaltación gloriosa,

propio de la doble tradición, como anotamos en el grupo anterior (cf. supra, nota 70). La explicitación del dato de pasión y resurrección en referencia a Jonás es una evolución redaccional del texto de Mateo; cf. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man*, 134-136. Por eso, en Lucas no se encuentra esa referencia a la pasión y resurrección; en Lucas se habla del Hijo del hombre que será señal para la generación presente como lo fue Jonás para los ninivitas. La señal pedida se niega; se le da otra que no es la resurrección del Hijo del hombre, sino su parusía; cf. SCHMID, *Lukas*, 168-169; HIGGINS, *Jesus and the Son of Man*, 138; EDWARDS, *The Sign of Jonah*, 105-107.

[72] En la respuesta de Jesús al sumo sacerdote se habla de la venida del Hijo del hombre en un sentido de gloria, pero tanto Mateo como Lucas le dan un sentido presente: «desde ahora» ἀπ'ἄρτι (Mt), ἀπὸ τοῦ νῦν (Lc). En el esquema, estos textos están marcados con un asterisco, ya que al igual que los otros textos de Juan, marcados también con un asterisco, se caracterizan por esta fusión de pasión y gloria.

[73] En alusión a ser levantado en cruz el Hijo del hombre, San Juan utiliza en todos estos textos el verbo ὑψόω, el mismo que se utiliza en el libro

precisamente en el momento de la elevación en cruz del Hijo del hombre, queda fundamentada en el cuarto evangelio por ser causa de salvación para otros, ya que el que cree en él tendrá vida (Jn 3,14-15); por ser fuente de revelación, ya que entonces se mostrará y se conocerá quién es él (Jn 8,28); por ser fuerza imán de atracción, ya que, al ser levantado (Jn 12, 34), atraerá a todos hacia sí (Jn 12,32). Este sentido de exaltación gloriosa del Hijo del hombre en la pasión queda aún más explicitado en Juan cuando se une el momento de la «hora» futura, que no es otra que la pasión, con la glorificación del Hijo del hombre como algo que se preanuncia (Jn 12, 34); la hora preanunciada se hace realidad presente, al comenzar la pasión, cuando sale el traidor del cenáculo y, por tanto, en ese momento (νῦν) comienza a ser glorificado (ἐδοξάσθη) el Hijo del hombre (Jn 13,31).

c) Elementos comunes y diferenciales de la expresión «Hijo del hombre»

Supuesto el triple contenido genérico que se observa en la formulación «Hijo del hombre» en los evangelios, se puede ahora establecer qué elementos son comunes entre esta expresión de los evangelios y las expresiones de los otros textos de Daniel y literatura extrabíblica antes estudiadas; se puede ahora igualmente apreciar qué elementos son característicos de la redacción evangélica.

1) Entre los *elementos comunes*, habría que señalar las notas de poder y gloria del Hijo del hombre. La nota de poder es algo que está explícitamente subrayado en el texto de Daniel, ya que a ese personaje Hijo de hombre se le concede «el señorío, la gloria y el imperio y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno que no se acabará, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá» (Dan 7,14). El libro *I Enoc* presenta al Hijo de hombre como «báculo para los justos, para que se puedan apoyar sobre él y no caer» (c.48,4); al Elegido—otra denominación del Hijo de hombre—lo presenta como «poderoso en todos los secre-

de los Hechos para hablar de la exaltación de Cristo a la diestra de Dios (Act 2,33; 5,31) o en la carta a los Filipenses cuando se habla de que Dios lo exaltó (ὑπερύψωσεν) y le dio un nombre sobre todo nombre (Flp 2,9); cf. SMALLY, *The Johannine Son of Man Sayings*, 291.

tos de justicia; la injusticia se desvanecerá como la sombra» (c.49,2). El libro *IV Esdras* describe al «hombre» que sale del mar exhalando de su boca «como un hálito de fuego, de sus labios un aliento de llama y de su lengua chispas y tempestades, llegando a sumarse todo juntamente el hálito de fuego, el aliento de llama y la avalancha de la tempestad» (c.13,10). La nota de poder del Hijo del hombre, diversamente descrita, se presenta también en los evangelios en el primer grupo de textos antes enumerados como uno de los aspectos de su actividad terrena. Pero ese ejercicio de poder está expresado en una actuación que en la mentalidad de los judíos estaba reservada a sólo Dios: el perdonar los pecados (Mt 9,6; Mc 2, 7.10; Lc 5,21.24), su poder se extiende igualmente sobre el sábado en el modo y manera de observarlo (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5), su poder se ejercita en buscar y salvar lo perdido (Lc 19,10).

El aspecto de gloria del Hijo del hombre es también faceta común en los diversos textos, aunque con diferente formulación. El libro de Daniel utiliza para expresarla el vehículo de la nube del cielo sobre la que viene el Hijo de hombre y su cercanía al Anciano de días (Dan 7,13). En el libro *I Enoc* el Hijo de hombre muestra su gloria al sentarse sobre su trono y serle concedida la plenitud de juicio (c.69,27-29). El libro *IV Esdras*, junto a la nota de misterio con que el «hombre» sale del mar (c.13,5.52), suma la nota de gloria al aparecer también con las nubes del cielo (c.13,3)[74]. En los evangelios, la nota de gloria del Hijo del hombre está especialmente presente en los textos del tercer grupo. La manifestación de su gloria tiene diversas expresiones: al venir sobre las nubes del cielo (Mt 24,30) sentado a la diestra del poder de Dios (Lc 22,69; cf. Mt 26,64; Mc 14,62), acompañado de ángeles (Mt 16,27; 25,31; Mc 8,38), como juez que tiene el poder de juicio (Mt 19,28; Jn 5,27).

2) Pero hay *elementos diferenciales*, aun dentro de esas notas comunes de la expresión Hijo del hombre, que son característicos del evangelio. Si la nota de poder es común, existe, sin embargo, una diferencia. En Daniel, libro *I Enoc* y *IV Esdras* se habla de un poder que se comunicará, se ejercerá

[74] Si se lee el texto «cum millibus caeli», también la compañía de millares (cf. c.13,3) que están con él (c.13,52) es una expresión de gloria.

y se mostrará en un tiempo futuro escatológico; en los evangelios se habla de un poder ya presente en el Hijo del hombre (Mc 2,10; Mt 9,6; Lc 5,24). Igualmente, la gloria del Hijo del hombre en los evangelios se muestra ya desde el momento presente: ἀπ'ἄρτι (Mt 26,64), ἀπὸ τοῦ νῦν (Lc 22,69); esta gloria se manifiesta incluso ya en la pasión (Mt 26,64; Lc 22,69; Jn 12,23; 13,34) y en la cruz (Jn 3,14; 8,28; 12,32.34). Aquí radica la nota más diferencial y propia de la expresión Hijo del hombre en los evangelios: el sentido de sufrimiento y humillación que le acompaña. Esta nota la muestran aquellos textos comprendidos en el segundo grupo de textos antes enumerados en los que se presenta la pasión y sufrimientos del Hijo del hombre conexionados con su resurrección; incluso la muestran también aquellos otros textos del primer grupo en los que, al hablar de la condición terrena del Hijo del hombre, le describen bajo su aspecto de condición humilde presente, no teniendo dónde reclinar la cabeza (Mt 8,20; Lc 9,58).

Aunque este aspecto de sufrimiento es la novedad de la expresión Hijo del hombre en los evangelios, sin embargo, tal vez no esté sin algún precedente. Ya en el texto de Daniel se habla de uno de los cuernos de la cuarta bestia que hacía la guerra a los santos y los vencía (Dan 7,21)[75]. Pero de ninguna manera se encuentra en el libro de Daniel la explicitación del sufrimiento como nota característica del Hijo del hombre que se da en los evangelios. La explicación de esta faceta nueva del Hijo del hombre puesta de relieve por los evangelistas no se puede aclarar a partir de los textos bíblicos o extrabíblicos sobre el Hijo del hombre, sino a partir de la figura del Siervo de Yahvé del profeta Isaías[76].

[75] En el *IV Esdras* la muchedumbre adversa, aun temiendo, se atreve a hacer la guerra al «hombre» que salió del mar (c.13,8). Anteriormente el *IV Esdras* anunciaba la muerte del ungido (c.7,29).

[76] CULLMANN, *Cristologia*, 248-256; COPPENS, *Le messianisme royal*, VI: *Jésus et l'accomplissement*, 964.

5. *Conexión entre Hijo del hombre y Siervo de Yahvé*

En aquellos textos evangélicos en que la expresión Hijo del hombre se usa para mostrar los sufrimientos que éste ha de pasar, hay una sorprendente sintonía con la figura del Siervo de Yahvé. El texto de anuncio de la pasión que se considera como el más primitivo (Mc 9,31) [77] entre los diversos anuncios (Mc 8,31; 10,33) dice que «el Hijo del hombre es entregado en manos de los hombres». Del Siervo se dice que «el Señor lo entregó por nuestros pecados» (Is 53,6) [78]. Al igual que el Siervo es descrito como «despreciado y abandonado de los hombres, varón de dolores y familiarizado con el sufrimiento..., menospreciado sin que le tengamos en cuenta» (Is 53,3), también el Hijo del hombre es presentado teniendo que padecer mucho y ser despreciado (Mc 9,12) [79]. Mediante estos sufrimientos, el Siervo de Yahvé ofrece «su vida en sacrificio por el pecado...; el justo, mi siervo, justificará a muchos y cargará con las iniquidades de ellos» (Is 53, 10-11); también el Hijo del hombre vino «para dar su vida para redención de muchos» (Mc 10,45) [80].

Los puntos, pues, de contacto entre estas dos figuras, el Siervo y el Hijo del hombre en los evangelios, se muestran en que los dos son sujetos de sufrimiento, ambos desempeñan la idea común de un sufrimiento personal que revierte en bien de otros muchos. Del Siervo, como representante del pueblo escogido, se dice «soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores» (Is 53,4); del Hijo del hombre, como miembro de la humanidad a la que pertenece, «da su vida en

[77] Su antigüedad está fundada no sólo por su brevedad e indeterminación, sino, sobre todo, por el plano lingüístico; el presente παραδίδοται hace pensar en un participio aramaico como origen; la conjunción de palabras «Hijo de hombre» e (hijos del) «hombre» presenta un juego de palabras también de sabor aramaico; la expresión «en manos», εἰς χεῖρας, no es griega, sino que traduce la preposición aramaica *lîdê;* cf. JEREMIAS, *Teología*, 342; ID., παῖς Θεοῦ, 711.

[78] La traducción de los LXX hablando del Siervo usa el verbo en activa, teniendo como sujeto el «Señor»: Κύριος παρέδωκεν αὐτόν (Is 53,6); el anuncio de la Pasión usa un pasivo divino, que tiene, por tanto, implícito como sujeto activo a Dios y como término el Hijo del hombre: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται; cf. JEREMIAS, παῖς Θεοῦ, 712.

[79] JEREMIAS, *Teología*, 332.

[80] El influjo de la figura del Siervo no es sólo respecto del Hijo del hombre, sino sobre la orientación de toda la pasión; cf. JEREMIAS, *Teología*, 337.

redención de muchos» (Mc 10,45). En los dos se da una acción de la que se benefician muchos[81]. La nota diferencial entre ambas figuras se da en el punto de partida del que arrancan: la del Siervo tiene su origen para expresar la mayor humillación y abatimiento «como objeto de desprecio», «varón de dolores», «castigado, herido» (Is 53,3-4); por el contrario, la expresión Hijo del hombre intenta ya en su origen presentar un ser celeste, mayor que los ángeles, que viene sobre las nubes (Dan 7,13-14). La novedad absoluta de los textos del evangelio sobre el Hijo del hombre consiste en fusionar en una sola persona estas dos notas tan dispares de dolor y gloria. La que ya existía por separado en las figuras del Siervo e Hijo de hombre, en el evangelio se concentra en la misma persona. Después de haber sido proclamado Jesús por Pedro «Tú eres el Cristo» (Mc 8,29), como complemento que explica la naturaleza del mesianismo, se anuncia del «Hijo del hombre que debe sufrir muchas cosas y ser rechazado por los ancianos y por los sacerdotes y por los escribas, y morir» (Mc 8,31); después de confesar Jesús, ante la pregunta del sumo sacerdote, que él es el Cristo (Mc 14,62), de nuevo se alude, como corrección esta vez de la concepción mesiánica del sacerdote, al Hijo del hombre; pero, ahora, con un sentido no ya de dolor, sino de gloria, viniendo sobre las nubes del cielo. Las dos notas de dolor y gloria se conjugan mediante la única formulación de Hijo del hombre en la persona de Jesús manifestado como Mesías. La expresión Hijo del hombre es sumamente adecuada para contener ambas facetas: la glorificación futura que ya comienza en el presente, dado su sentido originario, y la humillación total del Siervo en su actuación terrena, ya que pertenece también como Hijo de hombre a la colectividad humana. Es en el dolor y humillación de la obra terrena donde convergen el Siervo y el Hijo del hombre; el contenido de esta última expresión se prolongará aún más hasta la total gloria futura.

Por tanto, el abundante uso de la expresión Hijo del hombre en los evangelios, partiendo de un precedente veterotes-

[81] Sería como la transposición del sentido individual del Hijo de hombre del texto de Daniel (7,13-14) que representa a la colectividad, al pueblo de los santos del Altísimo (Dan 7,18.21.22.25.27) (cf. supra, p.161); CULLMANN, *Cristologia*, 253; JEREMIAS, *Teología*, 337.

tamentario, mantiene una línea de continuidad con él, al mismo tiempo que lo enriquece con puntos nuevos de vista. A la nota de gloria, poder y dominio futuro, elemento común con el texto de Daniel, añade como novedad a la multiplicidad de su uso un poder ya presente aunque no de signo terreno; adjunta una condición humilde y sufrida en línea de Siervo. Así, en la expresión Hijo del hombre de los evangelios, se encierra, junto con un pasado y futuro de gloria, un presente de sufrimiento que, aun en el mismo tiempo en que se padece, resulta glorioso.

Capítulo VII

EL TITULO «HIJO DE DIOS»

ESQUEMA

1. La expresión «hijo de Dios» en el Antiguo Testamento.
2. La expresión «hijo de Dios» en la literatura judaica extrabíblica.
3. ¿Influjo helenístico en la formulación evangélica de «Hijo de Dios»?
4. La expresión «Hijo de Dios» en los evangelios.
   a) Diverso uso y aplicación de la expresión «Hijo de Dios».
   b) Modo de expresar cada evangelista la filiación divina.
      1) El evangelio de Marcos.
      2) El evangelio de Lucas.
      3) El evangelio de Mateo.
      4) El evangelio de Juan.
   c) Contenido evangélico de la filiación divina.

Después del estudio de los dos títulos precedentes, comenzamos el de este tercer título de «Hijo de Dios» que encierra el núcleo esencial de la fe en Jesús. Semejante denominación dicha de Jesús ha ido adquiriendo a través de los siglos por reflexión teológica, a partir de los datos bíblicos, un rico contenido confesional que muestra la faceta más sublime de la figura de Jesús. En nuestra exposición nos atendremos, al igual que en los títulos anteriores, solamente a los textos del evangelio. Estos, al mismo tiempo que recogen una actitud de fe de la comunidad primitiva apostólica plasmándola en formulaciones concretas, son el punto de partida de toda reflexión cristológica ulterior.

La comprensión de esta expresión bíblica «Hijo de Dios», cualificando a Jesús, presenta sus dificultades. En la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se habla de filiación divina aplicada a diversidad de categorías o grupos; en la literatura pagana, griega y oriental, se encuentra una denominación semejante al mencionar la pluralidad de dioses, emperadores, héroes. Incluso cabría preguntarse si la expresión «Hijo de Dios» es el desarrollo último de los títulos antes expuestos: Cristo, Hijo del hombre. Para captar, pues, el contenido del título «Hijo de Dios», tal como se usa en los

evangelios, es conveniente partir, al menos en visión sintética, de su sentido en el Antiguo Testamento, en los escritos judaicos extrabíblicos, en la literatura pagana. Este será, por tanto, el orden a seguir en el presente capítulo.

1. *La expresión «Hijo de Dios» en el Antiguo Testamento*

Al igual que la denominación genérica de filiación, y la correlativa de paternidad, reviste en el Antiguo Testamento diversidad de matices, así también presenta diversos aspectos la forma concreta de filiación divina. Hay toda una gama en el modo de aludir a la filiación o al término relacionado de paternidad. Se habla de hijo en el sentido más obvio de generación natural inmediata, como Salomón respecto de David, su padre (1 Re 1,30; 3,7) o mediata, como los judíos en relación con Abrahán y Sara (Is 51,2). El uso del término «padre» radica en algunos textos en el hecho de ser autor o productor (cf. Job 38,28-29). A veces se llama «hijo» a una persona por simple adopción; así, a Moisés adoptado por la hija del Faraón (Ex 2,10). El solo afecto hacia otro fundamenta en ocasiones el denominarle padre o hijo; así, el amor de Job por los desgraciados motiva el ser considerado como «padre de los pobres» (Job 29,16) y el aprecio del autor de los Proverbios por su lector le mueve a dirigirse a él como a hijo (Prov 1,10). La simple pertenencia se expresa, como giro lingüístico hebraico, mediante el término hijo; así, «hijo de la fuerza» para indicar un varón fuerte (1 Sam 18,17), «hijo de la muerte» para sugerir en alguien su destino inmediato a la muerte (1 Sam 20,31) [1].

La filiación divina, es decir, aquella que pone en especial conexión a alguna persona o grupo de personas con Dios, tiene en el Antiguo Testamento diferente uso. A los ángeles, en número plural, se les llama en su conjunto «hijos de Dios» (Job 1,6; 38,7); incluso se menciona a uno, en singular, «semejante a un hijo de Dios» (Dan 3,25, parte aramaica) [2]. Al

[1] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, III, 15-16; VACCARI, *De Messia «Filio Dei»*, 49-51.

[2] Según A. Vaccari, la filiación indicaría aquí no tanto una relación de origen de Dios, sino de pertenencia a una categoría celeste; VACCARI, *De Messia «Filio Dei»*, 51.

pueblo de Israel, considerado como colectividad, Yahvé lo llama su hijo (Ex 4,22; Os 11,1); también se reserva el mismo nombre para todos los miembros del pueblo, quienes reciben igualmente el nombre de «hijos de Yahvé» (Dt 14,1; 32,19; Os 2,1)[3]. Finalmente, una tercera categoría de personas a quienes se reserva esta filiación de un modo particular es el rey, sucesor de David; para el dirigente del pueblo Dios será como padre y el rey como hijo (cf. 2 Sam 7,12-14; 1 Par 17, 13-14; Sal 2,7; 88(89),27)[4].

En la diversidad de usos de la denominación de filiación divina que aparece en el Antiguo Testamento no se subraya nunca una característica especial de obrar maravillas ni una relación de sustancia con Dios por generación divina, si no es en un sentido metafórico (Sal 2,7). Sí muestra, por el contrario, semejante denominación una elección especial de Dios para que se realice una determinada misión por parte de los ángeles, del pueblo o del rey. En esta característica de elección radica la actitud de sumisión y obediencia que ha de tener tanto el pueblo como el rey para con aquel que le ha elegido y le ha denominado hijo[5].

[3] Semejante filiación puede radicar en el motivo de ser Dios como el autor que formó el pueblo (cf. Dt 32,6) o en el de un especial afecto de Yahvé por su pueblo a quien escogió y protegió (cf. Dt 32,11). En virtud del pacto entre Yahvé y el pueblo surge como un nuevo vínculo jurídico por el que el pueblo puede ser llamado hijo por razón de adopción. De este pueblo dirá después San Pablo que a él pertenece la adopción (Rom 9,4); cf. VACCARI, *De Messia «Filio Dei»*, 51-53.

[4] La razón de esta filiación es el especial afecto de Yahvé que fundamenta como una adopción; cf. VACCARI, *De Messia «Filio Dei»*, 53. El texto del Sal 2,7 ofrece para A. Vaccari una filiación más que adoptiva, una filiación propiamente por generación (p.54-55), sobre todo si se completa con la revelación más plena del Nuevo Testamento (p.85). Visto el salmo en sí, sin conexión con una ulterior revelación, sería excesivo exigirle una filiación natural por generación, dada la nota de exaltación mesiánica del rey en línea de la profecía de Natán (2 Sam 7,12-14). Por eso, aun aquí se habla de una filiación por adopción; cf. COOKE, *The Israelite King*, 202-225; GONZÁLEZ, *Salmos*, 55.58-59; COPPENS, *Le messianisme royal dynastique*, 242-245; ARCONADA, *Salmos*, 24-25. El texto del Sal 2,7 adquirirá una nueva luz en las citas explícitas que se hagan de él en el Nuevo Testamento (Lc 3,22(?); Act 13, 33; Hebr 1,5; 5,5); cf. J. DUPONT, *«Filius meus es tu». L'interprétation de Ps 2,7 dans le Nouveau Testament:* RScRel 35 (1948) 522-543.

[5] CULLMANN, *Cristologia*, 409; FULLER, *Christology*, 31.

2. *La expresión «Hijo de Dios» en la literatura judaica extrabíblica*

Semejante expresión «Hijo de Dios» se emplea también en la literatura judaica extrabíblica, en torno al tiempo de Jesús, para hablar del pueblo (*Salmos de Salomón* 17,30; *IV Esdras* 6,58) o de los justos (*I Enoc* 62,11)[6]. En referencia ya a un personaje concreto, se hace mención de la filiación divina en el último capítulo del quinto libro de *I Enoc:*

> «[1] En aquellos días, el Señor ordenó (a los justos) reunir a los hijos de la tierra y atestiguar sobre su sabiduría: 'Mostrádsela, pues vosotros sois sus guías y también su recompensa sobre toda la tierra. [2] Pues yo y mi hijo estaremos unidos a ellos eternamente en los caminos de la verdad durante su vida, y vosotros tendréis la paz. Alegraos, hijos de la verdad. Amén'».

En el verso segundo se alude al Señor y su hijo. Sin embargo, es fácil reconocer una interpolación cristiana (ct. Jn 14, 23)[7] que no deja apreciar una verdadera concepción judaica.

En el *IV Esdras*, en la versión latina, se utiliza con frecuencia la expresión «Filius meus» dicha por Dios por boca del ángel refiriéndose al Mesías (c.7,28-29) o al «hombre» que salió del mar (c.13,32.37.52)[8]. Pero semejante formulación es la traducción latina de παῖς de un texto desconocido griego en su significación de «Siervo»[9].

En los textos de Qumrân leemos alguno que recoge la profecía de Natán (2 Sam 7,11-14), llamando de nuevo «hijo» al descendiente de David que realizará la liberación del pueblo apoyado por Yahvé y bajo la égida de un especialista de la ley:

> «[10] Yahvé te comunica que El te construirá una casa y yo suscitaré tu linaje después de ti y yo estableceré el trono de su realeza (para siempre). [11] Yo seré para él padre y él será para mí un hijo. Es el retoño de David que se levantará con el Investigador de la Ley»[10].

[6] DHANIS, *De testimonio Iesu*, 129.

[7] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, III, 17; CHARLES, *Book of Enoch*, 277; BONSIRVEN, *La Bible Apocryphe*, 77; CULLMANN, *Cristologia*, 408.

[8] Para los textos, cf. supra, c.V, p.121; c.VI, p.172.

[9] JEREMIAS, παῖς Θεοῦ, 680, nota 196; CULLMANN, *Cristologia*, 408.

[10] 4Q10-13 *Florilegio;* cf. CARMIGNAC-COTHENET-LIGNEE, *Les textes de Qumrân*, II, 279-284.

Tal vez se tenga aquí una muestra de que, en la literatura judaica precristiana, se denominaba al Mesías esperado con el título de hijo de Dios en el sentido de adopción de la profecía de Natán [11]. Aunque falten textos claramente probatorios de que el Mesías, en la expectación judaica, fuese llamado hijo de Dios, es fácil suponer como probable que al Mesías se le aplicó semejante expresión. La razón que fundamenta tal probabilidad es la costumbre judaica de esperar al Mesías como rey descendiente de David y el considerar frecuentemente a este descendiente de David, según la profecía de Natán, con un sentido de filiación especial respecto de Yahvé [12]. Nada de extraño, pues, que el Mesías fuese llamado hijo de Dios como el retoño esperado de David [13]. Un indicio de esta mentalidad judaica sería la formulación de la pregunta del sumo sacerdote a Jesús delante del tribunal (Mt 26, 63; Mc 14,61) [14].

3. *¿Influjo del mundo helenístico en la formulación evangélica de «Hijo de Dios»?*

No es nada extraño en la historia de las religiones que emperadores, reyes y otros personajes célebres entren a formar parte del círculo de seres divinos a quienes los hombres llegan a tributar culto. Así, los faraones egipcios no sólo eran depositarios de un poder político y civil, sino, además, como una emanación directa y encarnación de la divinidad; todos eran considerados como sucesores de una dinastía divina, hijos de Ra, dios del sol, y ellos mismos dioses [15]. Los Ptolomeos no sólo se atribuían honores divinos, sino que eran llamados «hijos de dios y de diosa»; son abundantes los datos que hablan

[11] FULLER, *Christology*, 32.

[12] DHANIS *(De testimonio Iesu,* 129) observa atinadamente: «Aliud esse Deum, cum aperte loquitur de Messia eum nominare 'Filium meum', aliudque nomen 'Filii Dei' ex sese iam habere sensum Messiae, seu esse velut synonymum Messiae».

[13] DODD, *Interpretation*, 253; CULLMANN, *Cristologia*, 409; DHANIS, *De testimonio Iesu*, 129; LOHSE, υἱός, 361-363.

[14] Otros textos del evangelio en que se unen el mesianismo y la filiación divina de Jesús (Lc 1,32; Mt 16,16) no se pueden aducir como comprobación, ya que son expresión de una fe cristiana que veía realizadas en Jesús las dos denominaciones; cf. CULLMANN, *Cristologia*, 409.

[15] CALDERINI, *La religione degli Egizii*, 732-735.

de ello [16]. Entre los reyes Seléucidas se dan los sobrenombres de *salvador, dios, epifanes* (como manifestación de lo divino) [17]. En el imperio romano se utiliza igualmente para el emperador denominaciones como «divi filius», θεοῦ υἱός, θεὸν ἐκ θεοῦ [18]. En el helenismo esta divinización no estaba reservada al emperador o rey, se aplicaba igualmente a aquellos que aparecían adornados de una fuerza especial obradora de maravillas; estos taumaturgos eran llamados «hombres divinos» (θεῖοι ἄνδρες) [19].

Partiendo de esta realidad de divinización de seres humanos, existente en tiempos de la formación de los evangelios, algunos autores atribuyen al influjo del helenismo el sentido más que mesiánico que los evangelios encierran en la expresión *Hijo de Dios* al aplicarla a Jesús. Así, por ejemplo, W. Bousset, A. Loisy, R. Bultmann, F. Hahn, R. H. Fuller.

W. Bousset afirma que el título «Hijo de Dios», cuando se usa en un sentido de indiscutible soberanía, está unido a representaciones de mitología primitiva o especulación metafísica que no tienen nada que ver con la concepción mesiánica de la primitiva comunidad judeo-cristiana [20]. Mantiene que las dos escenas en que se oye la voz del cielo, bautismo y transfiguración, aun con el carácter legendario y mítico que subraya en ellas, pueden pertenecer a la primitiva comunidad palestinense. Pero aquí lo más que se tiene es el sentido mesiánico de Sal 2,7; de aquí al título Hijo de Dios hay todavía, dice Bousset, un gran camino que recorrer [21]. En otras ocasiones, la denominación Hijo de Dios sería fruto de una última mano del evangelista (Mt 14,33; 16,16; 27,40; Mc 14,61;

16 DEISSMANN, *Licht vom Ostem*, 292, nota 1.2.

17 PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, 57.

18 DEISSMANN, *Licht vom Ostem*, 292-295; PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, 83-91.

19 Así es llamado, por ejemplo, el taumaturgo Apolonio de Tiana en su vida escrita por Filóstrato; cf. CULLMANN, *Cristologia*, 405.

20 BOUSSET, *Kyrios*, 57: «Denn nun zeigt es sich andrerseits, dass da, wo der Titel «Sohn Gottes» zur unbestrittenen Herrschaft kommt, also auf dem Gebiet der volkstümlichen Vorstellungen in der heidenchristlichen Kirche und auf dem der paulinisch-johanneischen Christologie, sich mit ihm Vorstellungen von teils primitiv mythologischer, teils spekulativ metaphysischer Art verbinden, die mit jüdisch-urchristlicher Messianologie schlechterdings nichts mehr zu tun haben».

21 BOUSSET, *Kyrios*, 55-56.

Lc 22,70) [22]. El título Hijo de Dios en las dos primeras tentaciones de Jesús (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9) manifiestan un ambiente helenístico [23]. La confesión del centurión (Mc 15,39) es el resumen de la fe en Jesús de la comunidad pagano-cristiana [24]. Para Bousset, el título Hijo de Dios aplicado a Jesús no proviene de la concepción mesiánica de los judíos ni de la primitiva comunidad judeo-cristiana; lo ha forjado Pablo [25]. Si Pablo ha omitido el término Hijo del hombre, sustituyéndolo por el de Hijo de Dios, es para acomodarse a la formulación corriente de la comunidad helenística [26].

Según A. *Loisy*, Jesús ha entrado en la esfera de la divinidad por su resurrección. Jesús resucitado fue llamado en la comunidad palestinense Hijo de Dios, pero en un sentido de Mesías glorificado sentado a la derecha de Dios [27]. La escena de la transfiguración, en la que la voz del Padre proclama a Jesús Hijo de Dios, ha sido una anticipación hecha por Marcos de esta epifanía de Jesús. Esta anticipación de la apoteosis tenía por objeto el poner bajo el signo de Hijo de Dios la marcha de Jesús hacia Jerusalén, su pasión y su muerte. De este modo, el testimonio de los apóstoles sobre la resurrección tiene una base más amplia y no se reduce a una mera expli-

22 Ibid., 55.

23 Ibid., 54-55. En la tercera tentación (Mt 4,9; Lc 4,6), en la que podría caber una concepción judaico-mesiánica, anota Bousset (siguiendo a WETTER, *Der Sohn Gottes* [1916] p.139-140) que falta el título Hijo de Dios.

24 BOUSSET, *Kyrios*, 55: «Wenn endlich das Markus-Evangelium dem heidnischen Hauptmann das Bekenntnis zum Gottessohn in den Mund legt, so kann hier das υἱὸς τοῦ Θεοῦ doch nicht im Sinne eines Bekenntnisses zum jüdischen Messias verstanden werden. Wir sehen vielmehr deutlich: für den Evangelisten war hier (ὁ) υἱὸς του Θεοῦ die grosse Formel, in der sich das Wesen des Jesus Christos für den Glauben der heidenchristlichen Gemeinde zusammenfasste».

25 BOUSSET, *Kyrios*, 151: «So muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass wir es hier mit einer selbständigen Schöpfund des Paulus zu tun haben».

26 BOUSSET, *Kyrios*, 151: «Paulus gerade diesen Begriff gewählt hat, während er den Terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου völlig vermied, um seinen hellenistischen Gemeinden in einer ihnen geläufigen Formel klarzulegen, wie das Verhältnis von Gott Vater und Christus etwa gedanklich zu fassen sei».

27 LOISY, *La naissance du christianisme*, 350: «Le point de départ, on ne saurait trop le vappeler, a été que Jésus était devenu Christ et était entré pour ainsi dire dans la sphère de la divinité par sa résurrection, qui l'avait mis a la droit de Dieu. Ce fut le premier Evangile apostolique, celui de Paul comme celui de Pierre: le Fils de Dieu a été déclaré tel et manifesté par sa résurrection».

cación dada después para justificar el escándalo de la cruz [28]. Una nueva etapa fue la anticipación de la epifanía del Hijo de Dios ya al comienzo del ministerio en el bautismo de Jesús por Juan [29]. Los capítulos iniciales de la infancia de Jesús en el evangelio de Mateo y Lucas son un remontar la epifanía de Cristo al primer instante de su existencia humana; aparece Hijo de Dios en el milagro de su mismo nacimiento, acompañado de otras maravillas tomadas de temas míticos [30]. El cuarto evangelio, en su simbolismo, queriendo ilustrar la epifanía del Logos encarnado, muestra a Cristo «manifestando su gloria» al convertir el agua en vino en las bodas de Caná como un remedo del mito y rito de Dionysos [31]. De todo este proceso concluye Loisy que el cristianismo no ha entrado en el mundo y en la historia como una gran doctrina ya determinada en sus partes esenciales, sino como una gran esperanza lanzada en nombre de Jesucristo a través del mundo mediterráneo bajo la capa de monoteísmo judaico. Esta esperanza durante más de un siglo se ha ido refractando, como un prisma en mil colores, en las mentalidades diversas de quienes la han acogido [32].

R. Bultmann mantiene que la primitiva comunidad judeocristiana ya utilizaba el título Hijo de Dios aplicado a Jesús, pero en el sentido del salmo 2, para indicar un rey adoptado como Hijo de Dios según la antigua fórmula oriental de adopción. Es en la comunidad cristiano-helenística donde brota el sentido mítico del título Hijo de Dios con un contenido más que mesiánico [33]. Este nuevo contenido, comprensible para oyentes paganos, incluye el ser divino de Cristo, su naturaleza divina en virtud de la cual sale él de una esfera humana y queda

[28] Ibid., 351.
[29] Ibid., 351.
[30] Ibid., 352-354.
[31] Ibid., 354.
[32] Ibid., 356.
[33] BULTMANN, *Theologie*, 52-53: «Doch muss es durchaus als möglich gelten, da Ps 2, der den König mit der altorientalischen Adoptionsformel als Sohn Gottes bezeichnet, wie in der christlichen Gemeinde, so schon im Judentum messianisch gedeutet wurde. Klar aber ist, dass dieser Titel weder im Judentum noch in der christlichen Gemeinde den mythologischen Sinn haben konnte wie später im hellenistischen Christentum, dass er nicht den Messias als ein von Gott erzeugtes supranaturales Wesen bezichnete, sondern einfach eine Königstitulatur war».

lleno de una fuerza, δύναμις, divina [34]. Semejante figura de Hijo de Dios encaja en el ambiente del helenismo, que conoce una categoría de «hombres divinos», θεῖοι ἄνδρες, que reciben la denominación de hijos de Dios, υἱοὶ Θεοῦ [35]. Sobre estos personajes la atención y el interés recae no ya en la paradoja de la humanidad de un hijo de Dios, sino en la excelente forma de vida (βίος) de hijo de Dios manifestada a través de fenómenos carismáticos y obras prodigiosas [36]. La presentación helenística de Cristo como Hijo de Dios tiene diversos aspectos. El primero, propio de los evangelios sinópticos, es presentar a Jesús como Hijo de Dios que manifiesta su poder divino, ἐξουσία, a través de los milagros. Esta primera presentación helenística tiene algo de contacto con la tradición judía si, en analogía con los profetas y David, esa fuerza, δύναμις, del θεῖος ἀνήρ se atribuye al Espíritu. Tal sería el sentido, según Bultmann, de la escena del bautismo de Jesús en Marcos, y en la versión occidental del texto de Lucas de esta misma escena del bautismo en que la voz del cielo dice: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» [37]. Un segundo aspecto de esta presentación helenística de la filiación divina de Jesús, propio de Pablo y Juan, es mostrar a Jesucristo que se hace hombre como preexistente Hijo de Dios (cf. Flp 2,6-11) [38]. Finalmente, un tercer aspecto de la filiación divina, que se encuentra también en San Pablo, toma de la mitología no sólo una significación soteriológica, sino, además, cosmológica; Jesús es el mediador por el que Dios creó el mundo (cf. Col 1,15-17; Jn 1, 1-3; Heb 1,3) [39].

F. Hahn distingue diversos estadios en el uso y contenido del título Hijo de Dios aplicado a Jesús [40]. En la primitiva Iglesia palestinense la filiación divina de Jesús era usada como

[34] Ibid., 131: «Aber freilich gewinnt der Titel (Sohn Gottes), der ursprünglich den messianischen König bezeichnete, jetzt einen *neuen Sinn*, der für die heidnischen Hörer selbstverständlich war. Er bezeichnete jetzt *das göttliche Wesen Christi, seine göttliche Natur*, kraft deren er von der menschlichen Sphäre unterscheiden ist; er bahauptete, dass Christus göttlichen Ursprungs und von göttlicher δύναμις erfüllt sei». (El subrayado es del mismo autor.)

[35] Ibid., 132.

[36] Ibid.

[37] Ibid., 133.

[38] Ibid., 133-134.

[39] Ibid., 134-135.

[40] HAHN, *Hoheitstitel*, 280-333.

una parte constituyente de su mesianismo real (Lc 1,32-33)[41]. En este primer estadio, el título Hijo de Dios es característico para expresar la función escatológica de Jesús (Mc 14,61-62) y su dignidad presente de exaltado en el cielo, donde ha sido adoptado por Dios e instalado en su oficio celeste[42]. En un segundo estadio, en la comunidad judeo-helenística, la denominación Hijo de Dios se aplica también al Jesús terrestre. La aceptación inicial de los trazos del θεῖος ἀνήρ en la cristología se dio en esta comunidad judía del helenismo[43]. Jesús, portador del Espíritu que le capacita para poder hacer maravillas, es llamado Hijo de Dios (Mc 1,9-11; 5,7)[44]. Finalmente, en un tercer estadio, bajo el influjo de la comunidad paganohelenística, el título Hijo de Dios adquiere una doble faceta: primeramente, filiación divina que proviene no ya por una simple dádiva del Espíritu, sino en el sentido de una penetración del ser (Mc 5,25-34; 9,2-8); en segundo lugar, esta filiación conduce a la idea de una original capacidad por naturaleza[45]. Con esta segunda faceta de filiación divina por natu-

[41] Ibid., 281-287, cf. p.287: «Zusamenfassend ergibt sich, dass das Motiv der Gottessohnschaft in seiner ausgeprägten Form, also in Sinne der Amtseinsetzung und Herrschaftsübertragung, im Bereich des palästinischen Spätjudentums sachlich zur königlichen Messianologie gehört, Höchstwahrscheinlich war dort auch der titulare Gebrauch von «Sohn des Hochgelobten» u.ä. schon in vorchristlicher Tradition üblich geworden».

[42] Ibid., 292: «Es ist bisher nicht beachtet worden, dass die Verwendung des Titels «Gottessohn» im Urchristentum anfänglich mit der eschatologischen Messiasvorstellung zusammenhängt und zunächst nur im Blick auf Jesu endzeitliches Werk gebraucht worden ist... Der Umformungsprozess, der beim Messiasbegriff zu erkennen war, hat sich aber auch hier ausgewirkt, so dass «Gottessohn» ein bezeichnendes Prädikat des Erhöhten wurde, der von Gott adoptiert und in sein himmliches Amt eingesetzt ist».

[43] Ibid., 295: «Zu einer ersten Übernahme von Zügen der θεῖος ἀνήρ Vorstellung in die Christologie ist es im hellenistischen Judenchristentum gekommen».

[44] Ibid., 308: «Die übernahme des Gottessohn titels zeigt sich daher auch deutlich an den Uberlieferungsstücken, die von Dämonenaustreibungen handeln. Waren diese zunächst als gottgewirkte Machttaten verstanden und dan auf den ständigen Geistbesitz Jesu zurückgeführt werden, so wurde nun die Gottessohnprädikation damit verbunden».

[45] Ibid., 319: «Sobald die jüdischen Voraussetzungen in den Hintergrund getreten sind, setzte sich eine stärker hellenistische Denkweisse durch. Das zeigt sich zunächst daran, dass die Geistbegabung nicht nur im Sinne einer Ausrüstung, sondern einer wesensmässigen Durchdringung verstanden wurde. Damit ist der Schrift von einer primär funktional gedachten Gottessohnschaft zu einer wesensmässigen vollzogen, auch wenn zuerst noch an dem Einsetzungsakt festgehalten wird».

raleza están vinculados los temas de la concepción virginal y la preexistencia, aunque ellos entre sí estén desconectados en un comienzo y desarrollados independientemente [46]. Las fórmulas de concepción virginal (Lc 1,26-28; Mt 1,18-25) en el ambiente del helenismo tuvieron que encontrar la comprensión de la unión de un ser sobrenatural con una virgen [47]; la preexistencia se desarrolló mediante el motivo del «envío» (Mc 12, 1-9) y, sobre todo, con el motivo de la encarnación (Jn 1,14) [48]. Con estos dos motivos, «envío» y «encarnación», se muestra una oposición al pensamiento docetista del helenismo. De este modo, el cristianismo, tomando de prestado formas de pensar adoptadas del mundo del tiempo, dio a su proclamación y teología una forma que le es propia en lo decisivo; el ambiente helenístico le valió para dar actualidad a la revelación de Dios en Jesucristo [49].

R. H. Fuller, en su libro de cristología del Nuevo Testamento, se confiesa deudor de la obra cristológica de F. Hahn [50]. *Fuller distingue los mismos estadios descritos antes por Hahn* en la formación de los títulos cristológicos, aunque los presenta de un modo más sistemático. El primer estadio lo constituye la primitiva comunidad palestinense; en ella hay dos puntos claves que son dos focos de atención: por un lado, la resurrección, como punto culminante del ministerio terrestre de Jesús, en la que Dios ha comenzado a actuar escatológicamente en Jesús y continúa actuando mediante el kerigma de la Iglesia; por otro lado, la parusía de Jesús cuando venga

[46] Ibid., 314-315.
[47] Ibid., 314, nota 5.
[48] Ibid., 315-317.
[49] Ibid., 317. A este triple estadio que establece F. Hahn habría que hacer algunas observaciones que apunta R. Schnackenburg (cf. *Cristología*, 406-407): En cuanto al primer estadio, aunque la comunidad judeo-cristiana se exprese en categorías judaicas de la entronización del mesías-rey a la derecha de Dios, no por eso la filiación queda en mera «adopción» (p.406, nota 51); en cuanto al poder milagroso del θεῖος ἀνήρ que informa la cristología en la comunidad cristiano-helénica, cf. infra, p. 214; en cuanto al tercer estadio, cabe afirmar: «El paso de la representación del mesías-rey a la de Hijo de Dios en sentido natural se verificó más fácil y rápidamente de lo que parece suponerse en la exposición de Hahn; cabe afirmarlo con seguridad a la vista de varias frases de Jesús y de la relación absolutamente única con Dios que en ella resplandece (la locución *Abba)*»; cf. SCHNACKENBURG, *Cristología*, 407; cf. infra, c.X, p. 281.
[50] FULLER, *Christology*, 11.

como Hijo del hombre [51]. Los títulos que la comunidad aplica a Jesús en este primer estadio, son los de Hijo del hombre [52], puesto sólo en labios de Jesús, y otros más adaptados a una proclamación kerigmática: Rabbi [53], Maran(a) [54], Masiah [55], Hijo de David [56], Hijo de Dios [57], siervo-profeta [58]. El segundo estadio se centra en la comunidad judeo-helenística [59]. Los puntos de atención en este estadio son: primero, la exaltación de Jesús en el tiempo que media entre la resurrección y la parusía; en segundo lugar, una mirada retrospectiva a la obra terrena de Jesús. La nota de exaltación se expresa mediante los títulos: Señor y Cristo [60], Hijo de Dios [61]. Al mirar a la obra terrena de Jesús se le aplican los títulos de hijo de Da-

[51] Ibid., 142-181.

[52] Ibid., 154: «The Son of man tradition thus witnesses to a christological pattern in earlist Palestinian Christianity which is focused upon two poles: (1) the earthly work including the death of the historical Jesus understood as the saving act of God—and including, at a later stage, the soteriological interpretation of the death of Jesus as a vicarious atonement in terms of Isa. 53; and (2) his return to consummate that saving work».

[53] Ibid., 155: «Its preservation and circulation in the church indicates that Jesus continued to be regarded as their Rabbi even after the resurrection».

[54] Ibid., 158: «Lord (maran[a]) was firmly embedded in Palestinian Christianity. There it was used in two senses. It covered the authority of Jesus in his earthly ministry, and in liturgical invocations his coming again as Son of man».

[55] Ibid., 159: «We cannot say that earliest Palestinian Christology held that Jesus became the Messiah at his resurrection (Acts 2,36). Rather, it held that at the parousia Jesus will return as «the Christ appointed for you» (Acts 3,20). Thus, the term Mašiah must have entered the Palestinian church as an equivalent to Son of man in its future sense».

[56] Ibid., 162: «Once Jesus had been identified in the Palestinian tradition the Mašiah this inevitably brought along with it the other features of Jewish Messianology, particularly the use of «son of David» and «Son of God». At first, these titles would be associated with the parousia».

[57] Ibid., 164-167. El uso de este título aplicado a la resurrección y en un sentido de adopción, Fuller no lo pone en la comunidad palestinense, lo reserva más bien a la comunidad helenística. El uso que se hace de este título en la comunidad palestinense es, no aplicado a la exaltación de Jesús, sino en sentido de pre-destinación a la parusía: «In the Palestinian formulae Jesus is not *adopted* at the resurrection to a new status or function, but *pre-destined* to be the eschatological judge at the parousia» (p.166).

[58] Ibid., 167-173: «The early Aramaic speaking church interpreted Jesus' earthly ministry explicitly in terms of the Mosaic prophet servant» (p.167).

[59] Ibid., 182-202.

[60] Ibid., 184-186.

[61] Ibid., 187-188: «Divine Sonship is the royal function to which Jesus is exalted after the resurrection» (p.187).

vid[62], Cristo[63], Hijo de Dios[64]. Finalmente, un tercer estadio, el de la comunidad pagano-helenística[65]. En este estadio el doble foco de atención de la comunidad judeo-helenística anterior—vida terrena y exaltación— se amplía a tres puntos: preexistencia, encarnación y exaltación[66]. En este ambiente se constatan una serie de himnos cristológicos en los que a veces se exponen puntos de vista del mundo helenístico[67]. La concepción helenística del θεῖος ἀνήρ deja traslucir su influjo en la presentación de la vida encarnada de Jesús como una epifanía[68], y al mostrar a Jesús poseyendo una fuerza especial que emana de él y actúa por solo contacto aun independientemente de su voluntad[69]. Los títulos cristológicos de este tercer estadio son: Hijo del hombre[70], Cristo[71], Señor[72], Hijo de Dios[73]. De esta manera, toda la evolución de la cristología—y, por tanto, también del título Hijo de Dios—presenta en la obra de Fuller una esquematización muy señalada[74].

62 Ibid., 188-191.

63 Ibid., 191-192: «As a term applied to Jesus in his earthly life *Christos* is surprisingly rare» (p.191).

64 Ibid., 192-197. En este estadio se le aplica a Jesús la denominación de Hijo de Dios, como profeta escatológico, poderoso en obras y palabras (Lc 24,19; Act 2,22) al igual que Moisés (Act 7,22.36). Así se le presenta en el bautismo con el carisma permanente del Espíritu (p.193-194), en las tentaciones es incitado como Hijo de Dios a utilizar su poder milagroso (p.194), en el exorcismo el demonio se dirige a Jesús como al «Hijo del Altísimo» (Mc 5,7) (cf. p.194).

65 Ibid., 203-242.

66 Ibid., 232.

67 Los himnos aducidos: Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3, 18-22; Col 1,15-20; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18-22; Heb 1,1-4; Jn 1,1-14. Los puntos de vista del mundo helénico los explicita en el texto de Flp 2,6-11: preexistencia, encarnación, vida encarnada, ascensión, exaltación (p.207).

68 FULLER, *Christology*, 227: «It was suggested that this new conception (the incarnate life as an epiphany) was influenced by the hellenistic conception of the divine man».

69 Ibid., 228.

70 Pero como descripción de la humanidad de Jesús en contraste con la designación de la divinidad a través de la denominación «Hijo de Dios»; cf. FULLER, *Christology*, 229.

71 No como título, sino a nivel de nombre propio; cf. FULLER, *Christology*, 230.

72 Ibid., 230: «Kyrios, Lord, in the gentile mission, has come to denote not merely functional lordship, but divine nature ontically conceived». El aumento del uso de este título está en conexión con el culto imperial (p.231).

73 Ibid., 231: «Together with the Kyrios title, this designation was very popular in the Gentile mission... it became in combination with the incarnation concept the title *par excellence* for the Redeemer's pre-existence (Gál 4,4-5; Rom 1,3; 8,3; Jn 3,16)».

74 El esquema de su desarrollo lo presenta, incluso de forma gráfica, en

En todos los autores antes mencionados es el mundo del helenismo el que influyó en último término en la presentación evangélica del contenido del título Hijo de Dios. La exposición siguiente sobre el modo de tratar los evangelios el título Hijo de Dios y el último capítulo sobre su origen histórico nos capacitarán para enjuiciar lo problemático de semejante postura en lo que tiene de desacertado y en lo que pueda tener de positivo.

4. *La expresión «Hijo de Dios» en los evangelios*

El estudio del título Hijo de Dios en los evangelios lo haremos ahora en este capítulo sólo a nivel de redacción, al igual que hicimos en capítulos precedentes con los títulos Cristo e Hijo del hombre. Comprobaremos primero el uso diverso de la expresión Hijo de Dios en sus diferentes modalidades y aplicaciones, para pasar después, en segundo lugar, al modo concreto como cada uno de los evangelistas trata el tema en referencia a Jesús. Este desarrollo redaccional del título Hijo de Dios facilitará el contenido propio de la expresión en los evangelios, en contraste con el uso que hemos visto en los textos veterotestamentarios, en la literatura judaica extrabíblica y en el ambiente del helenismo.

a) Diverso uso y aplicación de la expresión «Hijo de Dios»

En los evangelios es frecuente emplear la denominación en plural: hijos de Dios (υἱοὶ Θεοῦ) aplicada a los hombres. Así, en los sinópticos se declaran bienaventurados a los pacíficos porque serán llamados «hijos de Dios» (Mt 5,9), se exhorta

varias páginas del último capítulo síntesis, p.243-247. Aunque en esta presentación esquemática de Fuller haya bastante de verdadero, no se puede olvidar que no siempre es posible trazar una línea clara en la evolución cristológica. A veces, ya en los primeros escritos, como aparece en la experiencia de San Pablo en Damasco (cf. 1 Cor 9,1; 15,8; Gál 1,15-16), hay una comprensión de Cristo que es propia del mayor desarrollo cristológico del Nuevo Testamento; cf. SCHNACKENBURG, *Cristología*, 408-409. Además, la idea de exaltación de Jesús no se puede limitar a un estadio posterior de evolución (Fuller lo reserva para el segundo estadio); la idea de exaltación de Jesús está presente en toda comunidad como fruto inmediato de la resurrección; cf. SCHNACKENBURG, *Cristología*, 267-284.

a orar por los perseguidores para mostrarse como «hijos del Padre» que está en los cielos (Mt 5,45), se estimula a prestar sin esperanza de remuneración, para, así, ser «hijos del Altísimo» (Lc 6,35). El cuarto evangelio y otros escritos de San Juan también hablan de los hombres como hijos de Dios, pero reservando para ello una denominación diversa: τέκνα τοῦ Θεοῦ (Jn 1,12; 11,52; 1 Jn 3,1.2.10; 5,2). Esta filiación de los hombres la expresa otras veces Juan aludiendo a un nuevo nacimiento que tiene como principio el Espíritu (Jn 3,3.5.6. 7.8), a una nueva generación del hombre que nace de Dios (Jn 1,13 [?]; cf. 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.18). Es claro que esta filiación divina de los hombres tiene un sentido de adopción por parte de Dios. Prescindimos de esta aplicación de la expresión hijos de Dios para centrarnos en las veces que se dice de Jesús.

La filiación divina de Jesús la presentan los evangelios con diferentes matizaciones: mediante la formulación íntegra «Hijo de Dios», completada a veces en San Juan con el término de «Unigénito» (μονογενής); mediante la denominación sola de «Hijo», con la alusión explícita o implícita del Padre; o mediante la denominación o invocación de Dios como Padre en referencia a Jesús, con lo que él es llamado también implícitamente Hijo. Este sería el esquema del uso y modo diverso de mencionar la filiación divina de Jesús en los evangelios:

	Triple tradición			Doble tradición		Uso exclusivo			
	Mc	Mt	Lc	Mt	Lc	Mc	Mt	Lc	Jn
HIJO DE DIOS	5,7 14,61 15,39	8,29 26,63 27,54	8,28 22,70 23,47 (δίκαιος)	4,3 4,6	4,3 4,9	1,1 3,11	14,33 16,16 27,40 27,43	1,32 1,35 4,41	1,18 μονογενής 1,34.49 3,16.18 μονογενής 5,25 10,36 11,4 11,27 19,7 20,31
HIJO	1,11 9,7 12,6 13,32	3,17 17,5 21,37 24,36	3,22 9,35 20,13 (.........)	11,27^3	10,22^3		2,15 28,19		3,17.35.36^2 5,19.20.21.22. 23^2.26 6,40 8,36 14,13 17,1^2
PADRE	8,38 13,32 14,36 (... ...)	16,27 24,36 26,39 26,42	9,26 (.........) 22,42 (.........)	10,32.33 11,25 11,26 11,27^3	(.........) 10,21^2 10,22^3		7,21 12,50 15,13 16,17 18,10 18,19 18,35 20,23 25,34 26,29 26,42 26,53 28,19	2,49 22,29 23,34 23,46 24,49	unas 114 veces

Los cuatro evangelios mencionan, ya desde el principio, la filiación divina en sus diversas formas, sin tener sobre ella una actitud de secreto como se podría hablar de «secreto mesiánico», especialmente en el evangelio de Marcos, respecto al título Cristo. De este uso complexivo de las expresiones que contienen referencia a la filiación divina de Jesús se podría hacer un esquema aún más sintético, teniendo en cuenta las veces que usan estas expresiones bajo diversidad de aspectos: 1.º El uso que se hace de estas expresiones en cada uno de los evangelios; 2.º el uso que se hace de estas expresiones, pero teniendo sólo en cuenta las fuentes de donde proceden; 3.º el uso que cada evangelista hace de estas expresiones de una manera individual, independientemente de fuentes comunes:

	1.º *Según los diversos evangelios*				2.º *Según las fuentes*		3.º *Uso individual*
	Mc	Lc	Mt	Jn	Mc	Q	
Hijo de Dios...	5	7	9	11	3	2	20
Hijo.........	4	6	9	16	4	3	18
Padre..........	3	12	23	114	3	7	132

De este cuadro numérico se puede apreciar, en primer lugar, el uso cada vez más creciente de cada una de las expresiones: Hijo de Dios, Hijo, Padre. Esta observación se constata fácilmente tanto si se atiende a las veces que aparecen en los diversos evangelios, como si se contrasta el uso según las fuentes más primitivas (Mc y Q) con el uso individual que se multiplica después. Pero, además, se deja entrever que las diversas expresiones que manifiestan la filiación divina de Jesús en sus diferentes formas de Hijo de Dios, Hijo y Padre ya se usan desde antiguo en las fuentes más primitivas. Su uso aumentará en los evangelios con las características propias que veremos a continuación en cada uno de ellos.

b) Modo de expresar cada evangelista la filiación divina

Al hablar de la presentación que cada uno de los evangelios hace de la figura de Jesús, se trató ya algo sobre el tema de la filiación divina, especialmente en los evangelios de Marcos, Mateo y Juan. Se trata ahora de hacer un parangón con-

trastante entre los diversos evangelios, para ver mejor las características y diferencias. Eso facilitará el captar el contenido evangélico de la filiación divina.

1) El evangelio de Marcos

El tema de la filiación divina de Jesús tiene en el evangelio de Marcos una importancia central, ya que entra en la temática programática enunciada en el primer versículo (1,1) y llevada a su punto culminante en la confesión del centurión (15,39)[75]. Una confirmación del puesto central que ocupa esta filiación divina de Jesús en el evangelio de Marcos aparece en los testimonios excepcionales que la proclaman. La nota común de todos estos testimonios nos pone de relieve la convicción que tiene el evangelista Marcos de la personalidad de Jesús. No son meras frases que colorean el mesianismo de Jesús, sino que expresan la persuasión del evangelista de que la personalidad de Jesús es sobrehumana[76]. Lo proclaman como Hijo de Dios los demonios (3,11; 5,7), la voz que procede del cielo en el bautismo (1,11) y en la transfiguración de Jesús (9,7). La manifestación más clara de su filiación se pone en labios de Jesús mismo, de una manera implícita al invocar a Dios como *Abba*, Padre (14,36), o de una manera directa, aunque parabólica, al presentarse Jesús, según la redacción de Marcos (cf. 12, 12), como el Hijo enviado a la viña por el Padre, una vez maltratados los siervos que le precedieron (12,6). A ningún otro sino a Jesús pueden referirse las palabras que él mismo pronuncia sobre el conocimiento del último día y hora: «Ninguno lo conoce ni los ángeles ni el Hijo, sino el Padre» (13,32)[77]. Es impensable que todas estas proclamaciones de la filiación divina de Jesús, aun recogiendo alusiones mesiánicas del Antiguo Testamento, como en Mc 1,11 (cf. Sal 2,7; Is 42,1) o en Mc 9,7 (cf. Dt 18,15), se queden, en la redacción de Marcos, en mero sentido mesiánico diverso de la profesión de fe del

[75] La correspondencia y contenido de estos dos pilares básicos en la estructura del evangelio de Marcos se expuso al ver la presentación de la figura de Jesús en el segundo evangelio; cf. supra, c.I, p.11.21

[76] Taylor, *Mark*, 228.

[77] Habría que notar, para la comprensión del término «Hijo», la colocación en sentido ascendente de los términos: ángeles-Hijo-Padre.

versículo inicial (1,1) y que se recoge enriquecida con una preparación esmerada en la proclamación final (Mc 15,39)[78].

No obstante esta filiación divina de Jesús tenga un puesto central en el segundo evangelio, Marcos hace, sin embargo, un uso discreto de la expresión «Hijo de Dios» y sus equivalentes. El autor del segundo evangelio sabe que se trata de la revelación más profunda de Jesús; por eso, teniendo cuidado de respetar la discreción misma con que Jesús hablaba de ello, lleva al lector, poco a poco, y sólo a través de la representación de las cosas, a la confesión final del centurión (15,39)[79]. La proclamación más explícita de la filiación divina de Jesús, y como reasuntiva de todo el evangelio de Marcos, está puesta en boca de un pagano. Se sintetiza así la fe en Jesús de los destinatarios cristianos, procedentes de la gentilidad, a quienes Marcos dirige su evangelio.

2) El evangelio de Lucas

En el evangelio de Lucas la mención de la filiación divina de Jesús, en sus diversas formulaciones, tiene varias procedencias: los demonios, Jesús, Dios mismo. Los demonios se dirigen a Jesús llamándole Hijo de Dios en la primera y tercera tentación del desierto (4,3.9), en la curación de los endemoniados de Cafarnaúm (4,41) y Gerasa (8,28). Jesús alude a su filiación cuando se denomina Hijo (10,22; 20,13; 22,70), cuando llama a Dios su Padre (2,49; 10,22; 22,29; 24,49) o le invoca como tal en la oración (10,21; 22,42; 23,34.46). La proclamación de filiación procede de Dios mismo en la anunciación, en la que el ángel es enviado de parte de Dios (1,32.35), en el bautismo (3,22) y transfiguración de Jesús (9,35) cuando se oye la voz procedente del cielo[80]. En todo este uso hay como unas constantes que caracterizan la redacción de Lucas: ambiente de misterio en la presentación de la filiación divina, conexión

[78] Cf. supra, c.I, p. 21. Así, a propósito de la proclamación de la voz en el bautismo de Jesús (Mc 1,11), dice Taylor, *Mark*, 162: «What is expressed is a new and vital relationship to God wich transcends Messiahship as it was understood in Jewish thought».

[79] Cullmann, *Cristologia*, 436.

[80] No todos estos textos son exclusivos de Lucas; algunos son comunes con los otros sinópticos. Textos propios de Lucas son: en la anunciación (1,32.35), en el templo (2,49), en la curación de los endemoniados de Cafarnaúm (4,41), en la última Cena (22,29), en la cruz (23,34.46), antes de la ascensión (24,49).

entre mesianismo y filiación, superación de la filiación divina sobre la filiación adoptiva propia del mesianismo del Antiguo Testamento [81].

a) La tónica de misterio en la presentación de la filiación divina de Jesús está subrayada por el conocimiento sobrehumano que siempre aparece en torno a esta realidad. En el evangelio de Lucas sólo proclaman esta filiación los demonios, Jesús, Dios mismo. Lucas no pone en boca de los hombres semejante proclamación; más aún, parece evitar positivamente tal uso humano. Así sucede en la confesión del centurión (23, 47): por un lado, las muchas semejanzas entre el texto de Lucas y el de los otros sinópticos (Mc 15,39; Mt 27,54)[82] muestran algún contacto al menos en una fuente común; pero, por otro lado, la ausencia en Lucas del título Hijo de Dios y su sustitución por la denominación de justo (δίκαιος) muestran una finalidad intencionada de Lucas de evitar tal proclamación en labios del centurión [83]. Semejante supresión de la filiación divina de Jesús en labios humanos se da en Lucas en el texto paralelo que tiene con Mateo; mientras que, según San Mateo, los transeúntes (Mt 27,40) y sacerdotes (Mt 27, 43) se burlan de Jesús al pie de la cruz tomando ocasión de la denominación «Hijo de Dios», Lucas, por el contrario, pone en boca de los soldados la expresión «rey de los judíos» (Lc 23, 37), o «Mesías de Dios» en boca de los príncipes de los judíos (Lc 23,35). Esta sustitución de la filiación por la expresión «Mesías de Dios» la hace otra vez Lucas en la confesión de Pedro (Lc 9,20; cf. Mt 16,16; Mc 8,29) [84]. El sentido de mis-

[81] El desarrollo de estas características las tomamos en líneas generales, aunque siguiendo un orden propio, del sugestivo artículo de A. GEORGE, *Jésus Fils de Dieu dans l'évangile selon S. Luc*: RB 72 (1965) 185-209; cf. p.206-209.

[82] En el texto de los tres sinópticos se encuentra el participio del verbo «ver» (ὁράω), la partícula adversativa δέ, el uso de un adverbio ἀληθῶς —(Mt-Mc)—ὄντως (Lc), el adjetivo demostrativo «este» (οὗτος).

[83] Por otra parte, Lucas mantiene la mención de Dios, pero como término de la glorificación del centurión: «glorificó a Dios»; incluso no deja caer la alusión a la filiación de Jesús, pero la expresa mediante la oración que Jesús dirige a Dios como Padre en el versículo anterior, exclusivo de Lucas: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (23,46).

[84] Da la impresión de que Lucas realiza aquí, en una sola expresión, la fusión sintética de los textos de Mateo y Marcos. El uso de esta fórmula «Mesías de Dios» se encuentra sólo en Lucas (9,20; 23,35), no en los otros evangelistas; en la traducción de los LXX sólo dos veces: aplicada a David

terio que tiene la denominación de «Hijo» en Lucas se presenta igualmente cuando, en la parábola de los viñadores homicidas, el Hijo que es matado (Lc 20,13-15) llega a ser, en la redacción de Lucas, no sólo piedra angular (Lc 20,17; cf. Mt 21,42; Mc 12,10), sino también piedra de tropiezo; sólo Lucas añade «Todo el que cayere contra esta piedra se quebrantará y aquel sobre quien ella cayere quedará aplastado» (Lc 20,18; cf. 2,34).

b) La conexión de mesianismo y filiación de Jesús ya se encuentra en la tradición sinóptica de una manera explícita en la respuesta de Jesús ante el sanedrín (Mc 14,61-62; Mt 26, 63-64) o, de una manera implícita, bien en las palabras que muestran la misión de Jesús en el bautismo (Mc 1,11 par.) y transfiguración (Mc 9,7), o bien en las palabras de los demonios (Mc 3,11; 5,7 par.). Lucas, que depende también de esta tradición sinóptica, se hace eco de esta conexión con un acento especial, al yuxtaponer con frecuencia al sentido mesiánico el sentido de filiación divina. Así, en la escena de la anunciación se da una primera etapa en que se presenta el mesianismo de Jesús con términos ya clásicos de la esperanza judaica: se habla de «Hijo del Altísimo» (Lc 1,32) en línea de lo ya preanunciado (2 Sam 7,14; Sal 2,7), se dice que «el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32-33), con expresiones que pertenecen al vocabulario real (cf. 1 Re 1, 31; Sal 45,7; 72,17; Dan 2,4; 3,9; 5,10; 6,7.22) y a la perspectiva del mesianismo tradicional (cf. Is 9,6). Sigue una segunda etapa en la que se precisa la novedad de esta filiación: a la pregunta de María (Lc 1,34), se responde aludiendo a una especial intervención del Espíritu que vendrá sobre ella como fuente de vida: «Por esto el Hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35). En la escena del bautismo de Jesús, Lucas hace preceder un sentido mesiánico de la escena (cf. Lc 3,15), antes de la proclamación de la filiación (Lc 3,22). Cuando los demonios proclaman a Jesús como Hijo de Dios, explícitamente se afirma que ellos conocían que Jesús era el «Mesías» (Lc 4,41). La declaración de Jesús sobre el conocimiento mutuo y exclusivo del Hijo y del Padre (Lc 10, 22) la inserta Lucas en un contexto mesiánico, al aludir pre-

(2 Re 23,1) o para hablar de la unción del sacerdote (Lev 21,12); cf. GEORGE, *Jésus Fils de Dieu*, 194.

viamente al poder concedido a los discípulos de arrojar demonios, de andar sobre serpientes, escorpiones y sobre toda potencia enemiga (Lc 10,17-20), y al mencionar después la felicidad de los discípulos que han podido ver y oír lo que los profetas y reyes, aunque lo desearon, no vieron ni oyeron (Lc 10,23-24). En la última cena de nuevo, al hablar del Padre, se relaciona filiación de Jesús con mesianismo, al disponer del reino en favor de los discípulos (Lc 22,29). Por último, en la escena ante el Sanedrín, Lucas, en contraste con los otros dos sinópticos, desdobla la pregunta del sumo sacerdote yuxtaponiendo a una primera interrogación a nivel mesiánico (Lc 22, 67) una segunda sobre su filiación divina (Lc 22,70). Se sigue, pues, una vez más, el esquema empleado en la anunciación y esbozado con frecuencia en las otras escenas.

c) Pero junto a la conexión de mesianismo y filiación hay una marcada tendencia en Lucas a mostrar una neta superación de la filiación divina de Jesús que desborda todas las esperanzas cifradas en la filiación adoptiva del Mesías. Para resaltar esta superación, Lucas emplea dos procedimientos: uno, de relación especial entre Jesús y el Padre en línea de intimidad y sumisión; otro, de relación especial con el Espíritu que está en la base de su misma filiación. La intimidad de Jesús con el Padre se transparenta en la oración de Jesús precedida siempre de la invocación de Dios como Padre; así lo hace Lucas en textos comunes con los otros sinópticos: en el himno de exultación de Jesús (Lc 10,21; cf. Mt 11,25), en la oración de Getsemaní (Lc 22,42; cf. Mt 26,29; Mc 14,36) y también en otros textos que le son propios: al pedir perdón para sus enemigos (Lc 23,34), al cerrar sus labios con las últimas palabras de su vida mortal (Lc 23,46)[85]. Es cierto que esta invocación que hace Jesús de Dios como su Padre no muestra por sí misma el carácter específico de su filiación; también los discípulos lo han de invocar como Padre (cf. Mt 6,6.9; Lc 11,2). Pero esta invocación de Jesús que se dirige a Dios como a Padre (Lc 10, 21) hay que enmarcarla en el cuadro de relaciones completamente singulares que se dan entre ambos, en línea de conoci-

85 Así forma Lucas una perfecta inclusión: en las primeras palabras de Jesús se pone al Padre en el centro de su vida (Lc 2,49); en las últimas, Jesús se abandona en las manos del Padre (Lc 23,46). Incluso las últimas palabras de su vida gloriosa, en el evangelio de Lucas, contienen igualmente la mención del Padre (Lc 24,49).

miento mutuo exclusivo (Lc 10,22b) y en línea de pleno poder recibido (Lc 10,21.22c) y de transmisión del mismo poder que posee (Lc 10,19). La relación de Jesús con el Padre está presidida no sólo por la intimidad con él, sino también por la sujeción a la voluntad del Padre. Así, en las tentaciones del desierto, ante la sugerencia del diablo de mostrar su filiación utilizándola en provecho propio (Lc 4,3) o en exhibición (Lc 4, 9), la respuesta de Jesús está en línea de sujeción y obediencia al cumplimiento exacto de la tónica de su mesianismo (Lc 4, 4.12). La oración en el huerto dirigida al Padre está condicionada al cumplimiento de su voluntad (Lc 22,42). Esta actitud de Jesús se expresa de una manera programática ya en sus primeras palabras: «Yo debo ocuparme en las cosas de mi Padre» (Lc 2,49) [86].

La relación de Jesús con el Espíritu en base a su filiación divina está puesta de manifiesto en la escena de la anunciación. Precisamente porque el Espíritu Santo descenderá sobre María y el poder del Altísimo la cubrirá con su sombra, lo que nacerá de ella será santo y será llamado Hijo de Dios (Lc 1,35) [87]. La mención del Espíritu continúa aún presente otras veces en el evangelio de Lucas al hablar de la filiación de Jesús. Así, inmediatamente después de ser proclamado Jesús Hijo en el

[86] En la relación de Jesús con el Padre, Lucas prefiere omitir algunos trazos que tal vez podrían ser duros de entender para sus lectores procedentes del paganismo. Tales serían el desconocimiento que los ángeles y el mismo Hijo tienen del último día y hora (cf. Mc 13,32; Mt 24,36) y el grito de desamparo en la cruz con las palabras del salmo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; Mt 27,46). Estos dos elementos están presentados por Lucas de otra manera. La ignorancia del tiempo y momento fijado por el Padre se indica en relación con los discípulos (cf. Act 1, 7); las palabras dirigidas a Dios desde la cruz se expresan en línea de abandono en las manos del Padre: «Padre, en tus manos entrego mi espíritu» (Lc 23,46).

[87] Semejante tradición de conexionar concepción virginal de Jesús y acción del Espíritu se encuentra también en el evangelio de San Mateo (Mt 1,20-21). En Mateo, en cambio, no se da, como en Lucas, la mención explícita de la denominación «Hijo de Dios» (Lc 1,35). Por esta acción del Espíritu, dice A. George: «Jésus est uni a Dieu a une profondeur qui dépasse tout ce qu'ont pu concevoir l'Ancien Testament et le judaisme. Par la, il est Fils de Dieu en un sens absolument nouveau»; cf. GEORGE, *Jésus Fils de Dieu*, 191. Dado el paralelismo de construcción entre la escena de la anunciación y Jesús ante el sanedrín (cf. supra, p.207s), cuando en esta última escena se hace la segunda pregunta en torno a la filiación divina de Jesús (Lc 22,70), habría que decir también: «Le contexte impose a ce titre un sens plus proche de la pensée chrétienne que de la pensée juive»; cf. GEORGE, *Jésus Fils de Dieu*, 199.

bautismo (Lc 3,22), sólo Lucas subraya que «se volvió del Jordán lleno del Espíritu Santo» (Lc 4,1); igualmente, la oración que Jesús hace dirigiéndose a Dios como a Padre se realiza, según la expresión de Lucas, inundado de gozo en el Espíritu Santo (Lc 10,21). Al final del evangelio de Lucas hay una última conexión de la filiación de Jesús, mediante la denominación de Dios como su Padre (Lc 24,49), con el Espíritu, al hablar de la promesa que enviará a los discípulos (Lc 24,49; cf. Act 2,33) [88].

Al desarrollar Lucas de este modo el tema de la filiación de Jesús, lo hace en armonía con una temática frecuente en su evangelio, temática del Espíritu e intimidad con Dios. Desarrolla también este título en acomodación a sus lectores cristianos procedentes del paganismo, al presentar la filiación envuelta en una atmósfera de misterio y al mostrarla en conexión con el mesianismo, pero en una superación neta de la filiación divina sobre el mesianismo preanunciado.

3) El evangelio de Mateo

El evangelio de Mateo presenta notas comunes y notas diferenciales respecto de los otros sinópticos en el modo de tratar la filiación divina de Jesús [89]. Como en el evangelio de Marcos, el tema también es central en el evangelio de Mateo. Sin embargo, mientras que Marcos muestra una gran parsimonia en la mención de la filiación divina de Jesús, Mateo, por el contrario, no tiene el temor reverente de Marcos, sino que penetra con profusión en el misterio de la filiación. La expresión completa de Hijo de Dios aplicada a Jesús, aun con diversos matices, la emplea Mateo unas nueve veces; otras nueve veces sólo el término de Hijo, y unas veintitrés veces la denominación o invocación de Dios como Padre de Jesús [90].

Si se compara la presentación de la filiación que hace Mateo con la de Lucas, se nota también una gran diferencia entre

[88] Ibid., 202.

[89] El tema de la filiación divina de Jesús en el evangelio de Mateo se trató al hablar de la presentación de la figura de Jesús en este evangelio (cf. c.II, p.47). Nos limitaremos ahora a contrastarlo con los otros sinópticos, exponiendo al mismo tiempo sus principales características.

[90] Sobre los diferentes textos de Mateo y el contraste con Marcos, cf. supra, p.202s.

los dos. Aunque hay un uso abundante en los dos, los sujetos que lo utilizan son diversos. En el evangelio de Lucas los hombres quedan excluidos de su uso, estando circunscrito sólo a los demonios, Jesús, Dios. Por el contrario, en el evangelio de Mateo, la filiación divina de Jesús, en uno u otro sentido, la utilizan además otros diversos personajes: los endemoniados (8,29), el centurión pagano (27,54), los transeúntes bajo la cruz (27,40), los sacerdotes (27,43), el sumo sacerdote (26,63), los discípulos (14,33), Pedro (16,16).

Como características de la presentación que hace Mateo de la filiación divina de Jesús, se podrían señalar, por un lado, el punto de partida en la concepción virginal; por otro lado, la conjunción que hace con la descendencia davídica de Jesús. Para estos dos puntos es de suma importancia el capítulo primero de Mateo. Se comienza con la afirmación tajante de la filiación davídica de Jesús: «Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David» (1,1). Como comprobación, sigue toda la genealogía davídica comenzando desde Abrahán hasta llegar a José (1,2-16), hijo de David (1,20). Pero, al terminar toda esta comprobación genealógica, sorprende que José no tuvo en todo ello otra intervención que la de poner el nombre de Jesús al Niño (1,21), ya que lo concebido en María fue obra del Espíritu Santo (1,20). Jurídicamente, Jesús nace en una familia davídica con todos los derechos de hijo de David. Pero, por su concepción virginal, trasciende su procedencia davídica [91]. Al final de la vida pública, Jesús hará a los fariseos una pregunta que, sobre todo en la redacción de Mateo, pone en la pista del misterio: «¿Qué os parece del Cristo? *¿De quién es hijo?*» (Mt 22,42). El fundamento de su dignidad no se agota en su procedencia davídica, según la concepción judaica; de lo contrario, David no le llamaría en espíritu su señor (Mt 22,43). Se deja entrever otro concepto, el cristiano. La concepción virginal, su procedencia del Espíritu, hará que sea llamado Hijo de Dios (cf. Lc 1,35). Será la confesión que Mateo pondrá en labios de Pedro, uniendo al mesianismo la filiación divina que lo trasciende: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16).

91 LEONARDI, *L'infanzia di Gesù*, 44.

4) El evangelio de Juan

El modo de tratar el tema de la filiación divina de Jesús tal vez sea uno de los puntos en los que hay una diferencia más notable entre el cuarto evangelio y los sinópticos. Por un lado, al igual que los sinópticos, Juan ve en la filiación divina de Jesús una realidad permanente en él, lo mismo que el hecho de un mutuo conocimiento entre el Padre y el Hijo. Pero en Juan, la manifestación de esta filiación no está circunscrita a los momentos especialmente salientes que nos cuentan los sinópticos, como el bautismo, la transfiguración o el himno de exultación de Jesús; el cuarto evangelio desarrolla el tema y se manifiesta de un modo más uniforme [92].

Si se compara bajo este punto de vista el cuarto evangelio con el de Marcos, se nota una semejanza y una gran diferencia. En ambos el tema de la filiación divina de Jesús ocupa un puesto central. Marcos lo preanuncia como finalidad de su evangelio, al exponerlo como idea programática ya desde el primer versículo: «Comienzo del evangelio de Jesús, Mesías, Hijo de Dios» (Mc 1,1). Juan confiesa tener esta misma finalidad cuando, al poner una primera conclusión de su evangelio, afirma: «Estos (signos) fueron escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios» (Jn 20,31). Por el contrario, mientras que Marcos trata con gran reserva el tema de la filiación, aun siendo central, aludiendo a él pocas veces, Juan lo trata frecuentemente y sin reservas, exponiéndolo igualmente a judíos y discípulos.

Si la comparación se establece entre el cuarto evangelio y los otros dos sinópticos, la conveniencia habría que ponerla en un mayor uso del tema en todos ellos. La diferencia se manifiesta ya desde el comienzo. El evangelio de Mateo y de Lucas, aun con diversidad de matices, intentan mostrar la filiación divina de Jesús partiendo ya de su concepción virginal mediante la intervención del Espíritu Santo. El evangelio de Juan, por el contrario, no pretende explicar el cómo de la generación del Hijo de Dios mediante la concepción virginal; Juan insistirá, junto con la preexistencia y unidad con el Padre [93], en su procedencia divina del mismo Padre, sin enmar-

[92] Taylor, *La Personne du Christ*, 31.
[93] Cf. c.IV, p.96.

carla en el cuadro de concepción o nacimiento humano [94]. Esta procedencia del Hijo que viene del Padre la expresa el cuarto evangelio no sólo en el sentido de cercanía mediante la preposición παρά (cf. Jn 17,5) [95], ni sólo mediante la preposición ἀπό indicando separación y misión recibida de Dios (cf. Jn 3,2; 13,3; 16,30) [96], sino también subrayando un sentido de origen íntimo mediante la preposición ἐκ (cf. Jn 8,42; 16,28) [97]. Junto a todos estos aspectos de unidad, envío y procedencia del Hijo respecto del Padre, el cuarto evangelio subraya otro íntimamente conexionado con la filiación: la dependencia que tiene del Padre, la completa sujeción y obediencia a la voluntad de aquel que le ha enviado. El buscar no la voluntad propia, sino la de aquel que le envió (cf. Jn 5,30), es algo tan íntimo y personal en Jesús como la comida que toma: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra» (Jn 4,34) [98]. Nota constante de su vida es hacer siempre lo que agrade al Padre (cf. Jn 8,28-29). Por esta razón, porque siempre hace la voluntad del Padre, en conformidad con la teología expresada por San Juan en labios del ciego de nacimiento de que Dios escucha al que hace su voluntad (cf. Jn 9,31), se oirá también de labios de Jesús: «Yo sé que siempre me escuchas» (Jn 11,42) [99]. Esta sujeción y obediencia al Padre, por la que Jesús hace siempre la voluntad del que le envió, es algo que se presenta como enraizado en la misma esencia del Hijo, al igual que es connatural al

[94] CULLMANN, *Cristologia*, 440-441.

[95] También emplea el cuarto evangelio esta preposición para hablar del envío de otros mensajeros de Dios, como el Bautista (cf. Jn 1,6).

[96] En el cuarto evangelio no se encuentra esta preposición para indicar la misión de otro enviado por Dios. Este sentido de misión recibida aparece claro en el envío del ángel Gabriel de parte de Dios (cf. Lc 1,26). Esta faceta de «misión», de enviado, es clave en el cuarto evangelio en la manera de presentar la figura de Jesús; cf. c.IV, p.90.

[97] En el texto de Jn 8,42 hay una clara distinción entre las dos preposiciones ἀπό y ἐκ; DODD, *Interpretation*, 259-260: «Christ's coming was not initiated by Himself—He came not ἀπ'ἐμαυτοῦ but ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, since the Father sent Him; but not only so—He had His origin in the being of the Father. It is in this precise sense, and not in any vaguer sense with the words might also bear, that He is ἐκ τοῦ Θεοῦ. In this sense, applicable to no prophet or messenger, Jesus is Son of God».

[98] CULLMANN, *Cristologia*, 443: «Como el cuerpo humano no puede vivir sin la comida, así forma parte del ser más íntimo de Jesús el deber hacer lo que Dios hace».

[99] CABA, *La oración de petición*, 284-292.

Padre el amor de complacencia sobre el Hijo (cf. Jn 17,23-26)[100]. Es cierto que el vocabulario para describir esta sujeción del Hijo respecto del Padre recuerda el lenguaje de los profetas del Antiguo Testamento (cf. Is 6,8; 1 Re 22,14)[101]. Sin embargo, hay una diferencia radical, ya que, mientras los profetas adoptan esta actitud tal vez de forma intermitente para una realización concreta, en el Hijo su postura se da de manera absoluta y permanente (cf. Jn 8,34-35)[102]. Esta sujeción del Hijo a la voluntad del Padre se extiende hasta el cumplimiento último de la misión (cf. Jn 9,4; 14,31) para la que el Padre le ha enviado al mundo (cf. Jn 3,16)[103]. Pero esta sujeción del Hijo al Padre no merma la igualdad y unidad de su actuar con el actuar del Padre, de manera que, al igual que el Padre, continúa actuando aun en sábado (cf. Jn 5,16-17). La actitud de oposición mortal de los judíos contra Jesús brotará, en último término, de semejante pretensión de llamar a Dios su Padre y hacerse de este modo igual a Dios (Jn 5,18; 10,33). Juan, como ningún otro evangelista, ha profundizado en el misterio de la filiación divina presentando, junto con la obediencia y sumisión del Hijo, su igualdad y unidad con el Padre.

c) **Contenido evangélico de la filiación divina**

Partiendo de la manera como cada evangelista ha desarrollado la expresión Hijo de Dios, podemos ahora asomarnos a su contenido evangélico. De él habría que excluir una serie de elementos que no se encuentran en los evangelios o que

[100] La relación de dependencia del Hijo y autoridad del Padre la explica de este modo sugestivo Taylor (*La Personne du Christ*, 113): «Ce n'est pas la relation d'un serviteur a un maître, d'un inférieur a un supérieur, mais celle de deux êtres qui vivent dans une unité parfaite, dans une éternelle communauté d'amour. C'est un mode d'être dans lequel l'autorité est la fonction de l'un, l'obeissance celle de l'autre, dans une relation d'amour qui enlève à l'autorité toute note de supériorité, à l'obeissance toute apparence d'inferiorité».

[101] DODD, *Interpretation*, 254-255.

[102] Ibid., 255: «The difference between prophet and Son is that the latter possesses in an absolute sense that which the prophests posses ideally but not in full actuality, and possesses permanently what they perhaps posses intermittently and *ad hoc* (cf. VIII, 35)».

[103] En este texto de Jn 3,16, dado el paralelismo con el sacrificio de Isaac (Gén 22,2; cf. supra, c.IV, nota 8, p.84), se alude también al sacrificio de Jesús; cf. CULLMANN, *Cristologia*, 444-445.

positivamente se rechazan como constitutivos de la filiación, para subrayar otros que son los que propiamente la caracterizan.

1) Según la manera como los evangelistas han presentado la filiación divina, no se puede hacer entrar en ella, como nota distintiva, el poder especial de realizar maravillas o portentos. En el evangelio de Marcos no aparece jamás la conexión de milagros con la formulación Hijo de Dios. La proclamación del centurión hacia la que converge el evangelio como tema central, en la redacción de Marcos, está provocada por el hecho y modo de la muerte de Jesús (Mc 15,39). En los evangelios de Mateo y Lucas se excluye expresamente la conexión entre obras prodigiosas y la denominación de Hijo de Dios. Así, en el relato de las tentaciones, Jesús rehúsa cambiar las piedras en pan o arrojarse del pináculo del templo para exhibir la propia filiación divina (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9) [104]. La misma tentación, pero bajo otra forma, se presenta a Jesús por parte de los transeúntes, escribas y ancianos, cuando le sugieren bajar de la cruz y salvarse a sí mismo como comprobación de su filiación (Mt 27,40-43). Su filiación la mostrará en llevar hasta lo último el cumplimiento de su misión. Al final, en la redacción de Mateo, el centurión dirá, al ver el terremoto y lo acaecido: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27,54). La confesión de la filiación divina en la muerte de Jesús va acompañada en el evangelio de Mateo con los rasgos propios de una teofanía veterotestamentaria: temblor de tierra (Mt 27,51; cf. Jue 5,4; Sal 67(68),8-9) o temor (Mt 27,54; cf. Ex 3,6; 19,18), o con las notas distintivas del día de Yahvé (cf. Jl 2,10; 3,3-4; Am 8,9-10). Estas circunstancias de la proclamación del centurión en la redacción de Mateo (τὰ γινόμενα: Mt 27,54) no son para justificar una reacción típicamente pagana en las palabras del soldado romano [105], sino para encuadrar la confesión de filiación divina en un marco teofánico de claras pinceladas bíblicas [106].

Hay, sin embargo, algunas ocasiones en que la proclama-

[104] Cullmann observa, finamente, que es grandemente significativo que sea el mismo Jesús el que rechace como diabólica la concepción helenística de la filiación divina en línea de mostrarse como taumaturgo; CULLMANN, *Cristologia,* 412.

[105] BONNARD, *Matthieu,* 407.

[106] BENOIT, *Passion et Résurrection,* 226-230; MCKENZIE, *Mateo,* 290.

ción de Hijo de Dios parece conexionarse con la realización de obras milagrosas, como el expulsar demonios (Lc 4,41) o andar sobre las aguas (Mt 14,33). Con todo, hay que advertir que cuando se proclama a Jesús como Hijo de Dios con motivo de un exorcismo, Lucas identifica expresamente la expresión Hijo de Dios con su realidad mesiánica; según el evangelista, Jesús «reprendía (a los demonios) y no les dejaba hablar, porque conocían que él era el Mesías» (Lc 4,41). Cuando Jesús anda sobre las aguas, en el relato de Mateo, los discípulos terminan diciendo: «Verdaderamente tú eres Hijo de Dios» (Mt 14,33). Esta confesión, que, por otra parte, falta en la escena paralela de Marcos (Mc 6,45-52), no manifiesta una concepción en que el título Hijo de Dios se identifique con el poder taumatúrgico; es, más bien, reflejo de la fe de una comunidad que cree en la filiación divina de Jesús y la proclama en esta ocasión. Igualmente, hay momentos en que el cuarto evangelio parece relacionar también los milagros, los «signos», con el título o realidad de Hijo de Dios; así, cuando en su conclusión escribe: «Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de sus discípulos que no están escritas en este libro; y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios» (Jn 20,30-31). De la misma manera habría que decir que Juan no identifica la fuerza realizadora de milagros con la filiación divina. Esta Juan la expresa, como hemos visto, de otra manera; los milagros contados por el evangelista son ciertamente signos manifestativos de la realidad existente en Jesús; ellos pueden introducir en la fe de que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios [107].

Del contenido evangélico de filiación divina habría que

[107] R. Formesyn, *Le Sèmeion johannique et le sèmeion hellénistique:* ETL 38 (1962) 856-894. En este documentado estudio, R. Formesyn distingue el contenido del «signo» (σημεῖον) en ambiente helenístico y el «signo» de resonancia veterotestamentaria. El «signo» helenístico consiste en un fenómeno, milagroso o no, proveniente de los dioses, con lo que se da pie para presagiar el futuro (p.862-869); el «signo» para un fiel veterotestamentario es, por el contrario, un suceso cuyo carácter milagroso es evidente; en él ve una señal demostrativa de una palabra de revelación de Yahvé o de un profeta (p.877). Un análisis del σημεῖον en el evangelio de San Juan (p.881-893) le lleva a la conclusión: «Le σημεῖον johannique comme miracle démonstratif exprime une conception si spécifiquement vétérotestamentaire, qu'il est impossible de chercher ailleurs une explication de son emploi. Le σημεῖον hellénistique ne pourrait qu'avoir faussé tout le contenu essential des conceptions johanniques sur les miracles de Jésus» (p.889-890).

excluir también una identidad entre el título de Mesías e Hijo de Dios; más aún, éste no se puede considerar como una exigencia esencial que emane de la realidad mesiánica. En el Antiguo Testamento no se dan textos en que se formule de una manera conjunta la denominación de Mesías e Hijo de Dios. No sería, sin embargo, de extrañar que en tiempos de Jesús, dada la concepción judaica sobre el Mesías como descendiente de David, también se le aplicase al Mesías, como al rey, la denominación de filiación divina; así se deja entrever tal vez en la pregunta del sumo sacerdote a Jesús (Mt 27,63; Mc 14,61) o en la aclaración que hace Lucas con ocasión de los gritos que proferían los demonios (Lc 4,41). Por el contrario, si en otras ocasiones se yuxtaponen en los evangelios las dos denominaciones: Cristo e Hijo de Dios (cf. Mt 16,16; Jn 20,31), no es por una identificación de ambos títulos, sino por ser una formulación de fe que confiesa las dos realidades y las dos denominaciones en una misma persona. El contenido evangélico es totalmente diverso, con una superación clara de la filiación sobre el mesianismo, como aparece en la dinámica del evangelio de Marcos [108], en la orientación del evangelio de Mateo [109], en la preocupación del evangelio de Lucas [110] y en la profundidad del evangelio de Juan [111].

2) El contenido positivo de la filiación divina está expresado en los cuatro evangelios, como ya hemos visto, en una explícita referencia al Padre. Esta referencia se pone en línea de sumisión y obediencia en el cumplimiento de la misión recibida. Esta actitud reviste en el evangelio de Juan una formulación especialmente significativa, al considerarse como el alimento de la propia vida (Jn 4,34). En los sinópticos, la sumisión y obediencia es lo que impulsa a rechazar manifestaciones aparatosas en el desierto, manteniéndose fiel a la orientación trazada (Mt 4,3.6; Lc 3,9); lo que hace también encajar en la oración del Getsemaní el propio querer del Hijo en la voluntad del Padre (Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42); y, finalmente, lo que alienta a permanecer hasta el final en la cruz a pesar de insinuaciones contrarias (Mt 27,40.43). No

108 Cf. c.I, p.13.21; c.VII, p.204.
109 Cf. c.II, p.47; c.VII, p.210.
110 Cf. c.VII, p.205.
111 Cf. c.IV, p.96; c.VII, p.212.

obstante esta sumisión del Hijo al Padre, hay una perfecta unidad entre ambos en una actuación continua que está por encima del sábado (Jn 5,16-17), en un conocimiento mutuo que no se da en ningún otro (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22), en un amor recíproco que existe desde siempre (Jn 14,31; 17,24). Esta manifestación de filiación y unidad con el Padre (Jn 10, 30) hará que los judíos, una vez concebidas sus intenciones de muerte (Jn 5,18; 10,31-33), las realicen (Mt 27,65-66; Mc 14,63-64; Lc 22,70-71). Una vez sea levantado en alto, se manifestará quién es él (cf. Jn 8,28); entonces el centurión proclamará con nitidez: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15,39; Mt 27,54).

PARTE TERCERA

PROCESO DE FORMACION DE LOS DIVERSOS TITULOS

En las dos partes anteriores hemos tratado dos aspectos fundamentales de la cristología de los evangelios, pero siempre a nivel de redacción. La primera parte se centró en la presentación que cada evangelio hace de la figura de Jesús, obedeciendo al conjunto estructural de su evangelio. La segunda parte abordó el sentido de los diversos títulos cristológicos que aparecen como centrales en esa presentación de la figura de Jesús en cada evangelio. El contenido de esos títulos nos lo ofreció, junto con el análisis de precedentes veterotestamentarios y literatura extrabíblica, el uso que de ellos hacen los evangelios mismos en su formulación redaccional. Las dos partes precedentes eran necesarias y fundamentales al esbozar una cristología de los evangelios. Pero no podemos detenernos en ellas sin asomarnos al menos a la prehistoria de esa redacción, es decir, a la tradición previa por la que se han transmitido esos títulos antes de llegar a la redacción definitiva.

El objeto de esta tercera parte será el estudio de esta tradición de los títulos cristológicos hasta remontarnos a su origen fontal y primitivo. Semejante tradición presenta diversos aspectos que hay que desarrollar. Ya supone una tradición diversa la distinta presentación que cada evangelista hace de Jesús, según la orientación peculiar de su evangelio, la enmarcación de los diferentes textos cristológicos y la misma formulación propia que hacen de esos mismos textos. Estos diversos aspectos implican tradición distinta, ya que siempre se da un texto más primitivo del que proceden los otros en un proceso evolutivo. Pero, sobre todo, se comprueba la diversidad de tradiciones, porque los diversos títulos que se dicen de Jesús presentan a veces una especial resonancia adaptada a los diversos ambientes en los que se han desarrollado. Será, pues, necesario hacerse eco de esta resonancia ambiental, pero para descubrir, incluso a través de ella, cuál es el punto de origen que, partiendo de Jesús mismo, ha motivado un desarrollo acomodado de esos títulos cristológicos. En el estudio de la tradición y origen de esos títulos nos atendremos fundamentalmente a los tres títulos ya antes analizados: Cristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios. La tradición y origen de cada uno de estos tres títulos constituirá los tres capítulos de esta tercera y última parte.

Capítulo VIII

TRADICION Y ORIGEN DEL TITULO «CRISTO»

ESQUEMA

Entre los diversos títulos aplicados a Jesús, tal vez éste de *Cristo* sea el que ha tenido una tradición más consistente [1]. No sólo ha llegado a integrar una unidad con el nombre histórico de Jesús, formándose la denominación de Jesucristo (Mt 1,1; 16,21; Jn 1,17; 17,3), sino que lo sustituye incluso, convirtiéndose el título «Cristo» en el nombre propio de la persona (Rom 9,5; 1 Cor 15,3). El principio fontal de esta tradición presenta, sin embargo, sus dificultades.

1. *La tradición del título «Cristo»*

Como característica general se puede decir que este título ha tenido un uso cada vez más frecuente. El término Cristo aparece unas siete veces en el evangelio de Marcos [2], unas

[1] Cullmann, *Cristologia*, 213-214.

[2] Cuatro veces es llamado «Cristo»: dos veces por el evangelista (1,1; 9,41), una vez por Pedro (8,29) y otra vez por los sacerdotes en plan de burla (15,32). Dos veces como pregunta: de Jesús, refiriéndose al hijo de David (12,35), y del sumo sacerdote en referencia a Jesús (14,61). Una vez se utiliza en forma impersonal no aplicada a Jesús (13,21).

doce veces en el de Lucas [3], diecisiete en el de Mateo [4] y diecinueve en el de Juan [5]. Sin embargo, en estas ocasiones la denominación de Cristo no adquiere la solidez de nombre propio, permaneciendo aún como título. Si en expresiones de las cartas de San Pablo se verifica a veces semejante transposición, siempre queda en Pablo la conciencia de que Cristo no es nombre propio sino título, como lo muestra el que a veces coloque el término Cristo ante el nombre de Jesús (Rom 3,24; 6,3.11.23...). Esta evolución de utilizar el término Cristo como nombre se ha desarrollado sobre todo en lugares donde residían comunidades cristianas helenísticas, en las que no existía ningún interés mesiánico en el sentido originario de la expresión. En estas comunidades, el simple título era insuficiente para expresar la dignidad de Jesús, ya que él encerraba en sí mucho más que el Mesías de la expectación judaica. De este modo, el término Cristo en estas comunidades sólo podía sobrevivir como designación personal de Jesús asociado a las otras denominaciones de «Señor» e «Hijo de Dios» [6]. Esta tendencia creciente a un uso mayor del término Cristo, incluso con la consistencia de nombre propio, ha traído consigo la existencia de un hecho paradójico, es decir, una mayor cercanía a la concepción mesiánica original de Jesús, al ser despojado el nombre de toda implicación nacionalista y política [7]. El desarrollo del título «Cristo» y su matización especial de nombre aparece cada vez más elocuente en los restantes escritos del Nuevo Testamento (Heb 3,6; 9,11.24; 1 Pe 1,11; 2,21; 4,1...).

Pero este uso cada vez mayor de la expresión *Cristo* pre-

[3] Lc 2,11.26; 3,15; 4,41; 9,20; 20,41; 22,67; 23,2.35.39; 24,26.46. Todas las veces se aplica a Jesús, a excepción de la ocasión en que plantea la pregunta sobre el Bautista (3,15) y en que se interroga sobre el hijo de David (20,41). En el libro de los Hechos de los Apóstoles aparecerá unas veintiocho veces.

[4] Mt 1,1.16.17.18; 2,4; 11,2; 16,16.20.21; 22,42; 23,10; 24,5.23; 26,63.68; 27,17.22. Los textos hacen referencia a Jesús, excepto dos veces en que se hace indagación sobre el Mesías (2,4) e hijo de David (22,42), o se aplica a otros que se pueden presentar como Mesías (24,5.23).

[5] Jn 1,17.20.25.41; 3,28; 4,25.29; 7,26.27.31.41[2].42; 9,22; 10,24; 11,27; 12,34; 17,3; 20,31. En tres ocasiones se niega el término del Bautista (1,20. 25; 3,28). Otras se aplica en general al Mesías, pero detrás está la figura de Jesús (4,25; 7,27.31.41.42; 12,34).

[6] ZEDDA, *Il Gesù della storia*, 89.

[7] CULLMANN, *Cristologia*, 214.

senta su dificultad. A primera vista parece que implica una línea contraria a la actitud de reserva que Jesús muestra tener en los evangelios. Por eso se impone analizar aquí cuál fue el uso que hizo de él Jesús mismo, ver si el título Cristo puede tener su origen en la figura misma de Jesús. Este análisis nos explicará la armonía existente entre el uso que hizo de él Jesús y el uso que tuvo la comunidad posterior.

2. *Origen del título*

Hemos de preguntarnos abiertamente: ¿Jesús dijo de sí que era el Mesías? ¿Se mostró como poseedor de tal prerrogativa? ¿Cuál fue su actitud cuando otros le ponían en el disparadero, preguntándole abiertamente sobre su mesianismo, o con proclamaciones sin rodeos de su realidad mesiánica? Al comenzar el estudio de los textos, habría que partir de un principio que en su apreciación general muestra toda garantía de validez: habría que excluir que en el proceso de la tradición evangélica se haya perdido una palabra de Jesús con la que él hubiese manifestado a las claras ser el Mesías, ya que era muy viva la sensibilidad del tiempo para la que podríamos llamar «cristología incipiente» [8].

a) El título «Cristo» en los labios de Jesús

Son escasas las ocasiones en que los evangelistas ponen directamente en labios de Jesús el término Cristo en una posible referencia a él. Durante la vida pública los textos quedan reducidos a tres. Uno de ellos se encuentra sólo en la redacción de Marcos, ya que Mateo presenta otra formulación. Las palabras del evangelista San Marcos son: «El que os diere un vaso de agua en (mi) nombre porque sois de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa» (Mc 9,41). La razón «porque sois de Cristo» tiene todos los trazos de ser una explicación redaccional del evangelista, como lo pone de manifiesto el texto paralelo de Mateo: «El que diere de beber a uno de estos pequeños un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa» (Mt 10,42);

[8] BROX, *Das messianische Selbstverständnis*, 175; COPPENS, *Le messianisme royal*. VI: *Jésus et l'accomplissement*, 953-954; ZEDDA, *Il Gesù della storia*, 89.

no se comprende que el texto de Mateo haya cambiado el texto de Marcos. Sin embargo, es más explicable que el texto de Marcos sea secundario como profesión más explícita de fe en Jesús [9].

Otras dos ocasiones en que se pone el término Cristo en labios de Jesús muestran también claros indicios de no proceder originariamente de la persona que aparece pronunciándolos, sino más bien de la redacción del evangelista. Tal sería el uso absoluto que se hace del término Cristo y que trae Mateo: «No os hagáis llamar maestros, porque uno solo es vuestro maestro, el Mesías» (Mt 23,10) [10]. Lo mismo sucede con el texto de San Juan, en el que el mismo evangelista hace el comentario al contenido de la vida, poniéndolo en labios del mismo Jesús: «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3) [11].

No aparece, pues, en los evangelios ningún texto que garantice la procedencia de Jesús en que él mismo utilice el término *Cristo* aplicándolo a sí.

b) Actitud de Jesús ante preguntas y confesión mesiánicas

Si a partir de los evangelios no sabemos si Jesús utilizó la denominación de Cristo refiriéndose a sí mismo, tenemos, en cambio, datos en esos mismos evangelios que nos muestran cuál fue la actitud original de Jesús en aquellas ocasiones en que le preguntaban sobre su mesianismo o le confesaban abiertamente Mesías.

1) Actitud de Jesús ante las preguntas

En dos escenas se le plantea a Jesús con toda nitidez la interrogante de su mesianismo: una vez por los enviados del

9 Es frecuente considerar así el texto de Marcos; cf. Taylor, Schmid, Alonso, en los diversos comentarios; Brox, *Das messianische Selbsverständnis*, 195, nota 18; Coppens, *Le messianisme royal*. VI: *Jésus et l'accomplissement*, 954. Algunos incluso llegan a pensar en la intervención de un copista en la mención del término «Cristo» en el texto de Marcos; así, Lagrange, *Marc*, 249. Por el contrario, es también frecuente considerar el texto de Mateo más cercano al original; cf. Alonso, *Marcos*, 423.

10 Gaechter, *Matthäus*, 730; Brox, *Das messianische Selbsvertändnis*, 195, nota 18; Grundmann, *Matthäus*, 486-487.

11 Westcott, *John*, 240; Barrett, *John*, 419.

Bautista, durante su vida pública (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23); otra, por el sumo sacerdote en el transcurso de la pasión (Mc 14,61-62; Mt 26,63-64; Lc 22,67-69). En ambas escenas tenemos una respuesta de Jesús que nos deja entrever su actitud ante su realidad mesiánica.

a) **Pregunta del Bautista (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23)**

La embajada enviada por el Bautista la cuentan Mateo y Lucas con rasgos muy iguales (Mt 11,3-6; Lc 7,19.22-23), aun dentro de la diversidad (Mt 11,2; Lc 7,18.20-21). Tal semejanza nos habla de una fuente común a los dos evangelistas, que ha sido tratada diversamente por cada uno. Mateo ha insertado la escena después de los capítulos que recogen variedad de milagros de Jesús (Mt 8,1-9,38) y la mención explícita de su predicación por las ciudades (Mt 11,1). Así se explicará mejor la respuesta de Jesús a los enviados del Bautista, encargándoles de anunciar lo que oyen y ven (Mt 11,4). Lucas, por el contrario, ha colocado la escena después de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7, 11-17), relacionando así este hecho con la última de las obras que han de comunicar los enviados al Bautista: «Los muertos resucitan» (Lc 11,22). Además de la colocación redaccional de la escena de la embajada de Juan el Bautista, hay otros elementos que manifiestan la mano de cada uno de los evangelistas al narrar. Así, Lucas habla de un envío «al Señor» (Lc 7,19) [12] y pone en el mismo momento de la respuesta una serie de milagros (Lc 7,21), preparando las palabras de Jesús (Lc 7,7.22) [13]. Mateo, que en su relato es mucho más escueto que Lucas, presenta una nota redaccional que introduce todo el pasaje de la embajada. Es una interpretación mesiánica que el mismo evangelista hace de la escena, al hablar de «las obras del Mesías» (Mt 11,2). De esta manera, Mateo prepara al lector para comprender el sentido mesiánico de las obras enumeradas a continuación (Mt 11,5) [14].

Dentro de este conjunto redaccional diverso en cada evan-

[12] Expresión muy frecuente en Lucas, como aparece en la misma escena anterior de la resurrección del hijo de la viuda (Lc 7,13); cf. LA POTTERIE, *Le titre Kyrios*, 117-146.

[13] CREED, *Luke*, 106; GEORGE, *Paroles de Jésus*, 287, nota 22.

[14] DUPONT, *L'ambassade*, 944; SABUGAL, Χριστός, 84.

gelista, hay dos elementos que constituyen el núcleo de la escena y tienen una sorprendente semejanza en la formulación de los sinópticos: La pregunta del Bautista (Mt 11,3; Lc 7,19) [15] y la respuesta de Jesús (Mt 11,4-6; Lc 7,22-23) [16]. Se ha puesto en duda la unión primitiva de estos dos elementos, afirmándose no corresponder su conexión a un dato original, sino ser más bien fruto de la redacción postpascual de la escena [17]. Además de no ser convincentes las razones que se aducen para ello, hay motivos para juzgar como origi-

[15] Como diferencia en la pregunta se da sólo el cambio de pronombre: ἕτερον en Mateo, ἄλλον en Lucas. En este último evangelista se da, además, un desdoblamiento de la pregunta: una vez se pone en boca del Bautista (Lc 7,19); otra, en labios de los enviados (Lc 7,20).

[16] En la respuesta de Jesús existen algunas diferencias en la formulación externa. Mateo invierte el orden que hay en Lucas de ver y oír (Lc 7,22), formándose así en Mateo un quiasmo: OÍR-*ver-obras*-PREDICACIÓN. Así, el acento en la redacción de Mateo recae sobre la predicación de Jesús, que queda aludida al comienzo y al final. La enumeración de las obras se hace en Mateo mediante dos pares unidos por la partícula καί, a los que siguen otros dos elementos especialmente relevantes, cada uno de ellos por la partícula καί que les precede. Una vez más, subraya así Mateo la importancia de la predicación en la evangelización de los pobres. En el relato de Lucas se yuxtaponen las obras, poniendo sólo una vez el καί, cf. GRUNDMANN, *Matthäus*, 304.

[17] Las razones que inclinarían a tal afirmación serían: 1.ª Parece ser que la actividad de Jesús y la realización de sus milagros ha comenzado después de la muerte del Bautista, como lo sugiere Mc 6,14 y Mt 14,2 al considerar Herodes a Jesús como el Bautista resucitado. En este caso, la escena de Mt 11,1-6 sería imposible; cf. BULTMANN, *Geschichte*, 22; PERCY, *Die Botschaft Jesu*, 232. La hipótesis, sin embargo, no es evidente, habiendo además textos que inclinan a pensar en una actividad de Jesús viviendo aún el Bautista: Mc 1,14; Jn 3,22-4,3. 2.ª La unión habría sido creada para conectar con Jesús a los discípulos de Juan. La redacción ofrecería algunos indicios de ello: la pregunta proviene no tanto del Bautista como de sus discípulos; no existe al final reacción alguna de Juan el Bautista; cf. BULTMANN, *Geschichte*, 22; FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle*, 66-68; VÖGTLE, *Wunder und Wort*, 226-227.230. Las razones aducidas tendrían su interés para el sentido del texto en la tradición, pero no concluirían una creación en la composición. Por otra parte, la ausencia de la reacción final del Bautista no es sorprendente, ya que en el apotegma se termina frecuentemente con la palabra de Jesús; cf. Mc 2,17.19.25; 12,17.24. 3.ª Juan no podría preguntar si Jesús era «el que había de venir». Este que había de venir, para Juan, era sin duda Dios mismo o un juez escatológico trascendente a la manera apocalíptica; y éste no podía ser un precursor humano, ya que Juan tenía conciencia de ser el último. Aunque viese a Jesús como un profeta, no podía vislumbrar su venida escatológica; cf. GOGUEL, *Jean-Baptiste*, 63; GEORGE, *Paroles de Jésus*, 290. Esta tercera razón tampoco es convincente, ya que no sólo por los textos de expectación mesiánica del Antiguo Testamento, sino por otras formulaciones de Juan (cf. Mc 1,7; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,26-27), el Bautista vivía también en esta expectación «del que había de venir». Una síntesis de estos tres capítulos de razones y autores que los patrocinan, en GEORGE, *Paroles de Jésus*, 289-290.

naria la conexión de la pregunta del Bautista y la respuesta de Jesús: el sentido de originalidad de la pregunta del Bautista y su misma formulación. Mientras que el Bautista suele aparecer en los evangelios como el que testimonia sobre Jesús (Lc 1,76-77; Mc 1,3.8; Jn 1,7-8.32.34), aquí aparece preguntando a Jesús sobre su misión. El término de la pregunta como «el que ha de venir» no responde ni a un uso judaico frecuente de expectación mesiánica ni a un uso de la primitiva comunidad cristiana. Si los cristianos hubieran formulado ellos mismos la pregunta que se le atribuye a Juan Bautista, hubieran empleado, sin duda, una expresión más familiar para informarse sobre Jesús [18]. La unión de los dos elementos que componen la escena, pregunta del Bautista y respuesta de Jesús, presenta, pues, garantías de transmitir con fidelidad una tradición digna de fe [19]. Esto supuesto, vamos a ver el contenido de cada uno de estos elementos.

1.º *La pregunta del Bautista* presenta en primer lugar un término, ὁ ἐρχόμενος, que, recogiendo ecos del Antiguo Testamento, deja entrevei la concepción mesiánica del mismo que pregunta. Si la denominación ὁ ἐρχόμενος no fue aplicada expresamente por el judaísmo para significar el Mesías [20], encierra, sin embargo, una serie de resonancias veterotestamentarias de expectación mesiánica que se dejan sentir en aclamaciones del Nuevo Testamento. Así, las aclamaciones de la muchedumbre en la entrada de Jesús en Jerusalén: «Bendito *el que viene* en nombre del Señor» (Mc 11,9; Mt 21,9; Lc 19, 38; Jn 12,13) recogen las palabras del salmo (Sal 118,26) a las que había aludido Jesús previamente (Lc 13,35). Incluso esas aclamaciones parecen aludir veladamente a la venida de aquel a quien pertenece el báculo y cetro (Gén 49,10), concretizado después en la figura del rey «que viene justo y victorioso, humilde, sentado sobre un asno» (Zac 9,9; cf. Mt 21,4-5) [21]. Pero el contenido de esta expresión bíblica, ὁ ἐρχόμενος, en la composición del que pregunta a Jesús en esta escena de la embajada, está sugerido por las otras ocasiones en que semejante expresión se pone en labios del mismo Bautista o referida

[18] KÜMMEL, *Verheisung*, 103; HAUCK, *Lukas*, 97; DUPONT, *L'ambassade*, 810-811.

[19] DUPONT, *L'ambassade*, 811.

[20] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, I, 850.

[21] BLENKINSOPP, *The Oracle of Juda*, 57; DUPONT, *L'ambassade*, 815.

a él. La misión del Bautista está descrita por dos oráculos proféticos, uno de Isaías y otro de Malaquías [22]. Al oráculo de Isaías aluden los cuatro evangelistas al presentar al Bautista como «la voz de aquel que grita en el desierto: preparad el camino del señor» (Is 40,3; Mc 1,3; Mt 3,3; Lc 3,4; Jn 1,23). Este señor al que hay que preparar el camino no es Dios [23]. El señor al que tiene que preparar el camino el Bautista es precisamente aquel de quien dirá: «tras de mí *viene* uno más fuerte que yo» (Mc 1,7; Lc 3,16) [24].

La razón de esta mayor fuerza «del que viene después» se pone en el bautismo que administrará «en Espíritu Santo y fuego» (Mt 3,11; Lc 3,16). El sentido de este fuego purificador lo dan dos comparaciones; una que precede: «Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (Mt 3,10; Lc 3,9), y otra comparación que sigue: «Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible» (Mt 3,12; Lc 3,17). Con este bautismo y estas imágenes se habla «del que viene» como de un juez soberano que aparecerá «fuerte» precisamente en el castigo que infligirá a los pecadores [25].

La cita de un segundo oráculo profético describe la misión del Bautista al preparar el camino del que viene. Es el texto de Malaquías: «He aquí que voy a enviar a mi mensajero, que preparará el camino delante de mí» (Mal 3,1). La alusión un poco diferente que hacen los sinópticos de esta cita hablando del Bautista muestra que aquel a quien hay que preparar el camino no es Dios mismo: «He aquí que envío delante de ti a mi ángel, que preparará tu camino» (Mc 1,2) [26]. Este a quien

22 DUPONT, *L'ambassade*, 818.821.

23 Esta cita del profeta Isaías está prolongada por los tres sinópticos cambiando el texto del profeta. En vez de las «sendas de nuestro Dios», como trae Isaías, los sinópticos ponen un pronombre αὐτοῦ en referencia al «Señor».

24 La expresión «*viene*» (ἔρχεται) de Marcos y Lucas se pone en participio (ἐρχόμενος) en el texto de Mateo (3,11). Igualmente Juan utiliza el participio al decir «el que viene detrás de mí, a quien yo no soy digno de desatar la correa de su calzado» (Jn 1,27).

25 DUPONT, *L'ambassade*, 820. El mismo Espíritu con el que bautizará, en la alusión del Bautista, «no designa aquí el Espíritu santificador, sino una fuerza divina que debe cumplir la purificación de Israel, extirpando todas las iniquidades y todos los crímenes» (cf. Is 4,3-4); DUPONT, *L'ambassade*, 819, nota 61.

26 En ocasión diversa presenta también este texto Mateo y Lucas, apli-

hay que preparar el camino se describe a continuación en el texto de Malaquías con trazos parecidos a los que describen el bautismo de aquel fuerte que vendrá después del Bautista: «¿Quién podrá soportar el día de su venida? ¿Quién podrá mantenerse firme cuando aparezca? Porque será como fuego de fundidor y como lejía de batanero y se pondrá a fundir y depurar la plata y a juzgar a los hijos de Leví» (Mal 3,2-3).

Cuando el Bautista pregunta sobre «el que ha de venir» hay, pues, toda una concepción de aquel a quien él preparaba el camino como un juez soberano; al manifestarse en su venida, los culpables serán castigados sin poderse sustraer a la pena. Se trata, pues, de la venida de un juez severo escatológico [27].

Esta concepción que el Bautista muestra tener de aquel a quien ha preparado el camino como de juez escatológico, parece reflejar una mentalidad común a través de la determinación muy concreta de ese «que ha de venir», ὁ ἐρχόμενος, y a través del verbo de expectación que se añade: «o hemos de esperar a otro» (Mt 11,3; Lc 7,19).

2.º *La respuesta de Jesús* a la pregunta del Bautista deja entrever la concepción de su mesianismo en claro contraste con la expectación de Juan. Este había planteado explícitamente la realidad de su mesianismo apuntando en su formulación algo del modo como entendía su realización; Jesús, por el contrario, en la respuesta aborda directamente la matización de la realidad misma. En las palabras de respuesta de Jesús hay dos aspectos distintos que se complementan. Uno es la enumeración de las diversas intervenciones de Jesús (Mt 11,4-5; Lc 7,22) que en la redacción del evangelista Mateo constituyen «las obras del Mesías» (Mt 11,2); otro es la actitud que se había de mantener ante estas intervenciones y la persona que las realiza (Mt 11, 6; Lc 7,23).

La enumeración de las obras mesiánicas: «Id y referid a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados» (Mt 11,4-5), se hace mediante la fusión de varios textos de Isaías (35,5-6; 61,1) [28]. Si en la re-

cándolo también al Bautista. Precisamente después de la escena de la embajada que envía Juan a Jesús (Mt 11,10; Lc 7,27).

27 DUPONT, *L'ambassade*, 821; SABUGAL, Χριστός, 82.

28 Como programación del mesianismo de Jesús, Lucas había presentado una fusión parecida de otros textos de Isaías en la escena de Jesús en la sina-

dacción de Mateo y Lucas estas palabras se entendieron como una enumeración de acciones milagrosas de Jesús, en su sentido originario muestra la exclamación gozosa de Jesús que, a través de los rasgos de la luz que reciben los ciegos, del oído recuperado por los sordos, de la curación para los leprosos, de la vida para los muertos y las buenas noticias para los pobres, apunta el comienzo de una nueva época de redención [29]. En el texto de Mateo, y el paralelo de Lucas, se alude a los rasgos que no se encuentran en los textos de Isaías: «Los leprosos quedan limpios, los muertos resucitan». La realidad mesiánica queda así superada respecto a la esperanza [30]. La realización mesiánica se manifiesta no en la discriminación de justicia que esperaba el Bautista, sino en las obras por las que Jesús se dedica a aliviar a los que sufren. De entre todas las obras enumeradas se subraya una a la que se alude al comienzo de las palabras de Mateo: «Referid a Juan lo que habéis oído» (Mt 11,4), y se recoge al final: «Los pobres son evangelizados» (Mt 11,5) [31]. Esta categoría de pobres cualifica a las diversas personas enumeradas antes como necesitadas, pero, al mismo tiempo, quedan abiertas a todo el contenido amplio que encierra en los evangelios. Las personas que recibieron el buen mensaje de Jesús quedan catalogadas de diversa manera según el origen de procedencia de esta catalogación. Los adversarios de Jesús subrayan la condición de «publicanos y pecadores» de aquellos que frecuentemente constituían su séquito (Mc 2,16 par.; Mt 11,19 par.; Lc 15,1); tal vez a estos adversarios se deba también, dado su carácter peyorativo, la denominación de los seguidores de Jesús como «los pequeños» (Mc 9,42; Mt 10,42; 18,10.14), «los sencillos» o simples (Mt 11,25 par.) [32].

goga de Nazaret: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres, me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista, para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18; cf. Is 61,1-2; 58,6). En esta ocasión se abre la cita con la mención de la evangelización a los pobres, cobrando así éstos un especial relieve y matizando en su cualidad de pobres a las diversas personas que se enumeran a continuación.

29 JEREMIAS, *Teología*, 127-128.

30 Ibid., 129.

31 Es el mismo relieve que adquiere semejante alusión en el texto de Lucas en la sinagoga de Nazaret, quedando al comienzo (Lc 4,18); cf. supra, nota 28.

32 JEREMIAS, *Teología*, 134-136. Como consecuencia de estos y otros datos, concluye J. Jeremias: «Los seguidores de Jesús consistían predomi-

Por el contrario, estas mismas personas eran consideradas por Jesús como «los fatigados y agobiados por el peso», a quienes quería dar alivio y descanso (Mt 11,28.29), como «los pobres» a quienes pertenece el reino (Mt 5,3; Lc 6,20). Si «los pobres» en la redacción de Mateo y Lucas adquieren matices diversos, aunque complementarios, tal vez por la situación diferente de las distintas comunidades en que se encontraron, en la predicación de Jesús, sin embargo, «los pobres» revisten el significado amplio que presentan los textos del Antiguo Testamento (Is 61,1; cf. Mt 11,5 par.; Lc 4,18) y que con frecuencia se desarrolla en los evangelios mediante las denominaciones e imágenes de los que tienen hambre, los que lloran, los enfermos, los que están agobiados por el peso, los últimos, los sencillos, los perdidos, los pecadores [33]. El que a los «pobres» pertenezca el reino, se hace patente en la vida de Jesús no sólo a través de parábolas en que se perdonan deudas (Lc 7,41-43), se busca a la oveja perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,3-7), se recibe de nuevo al hijo que marchó lejos (Lc 15,11-32), sino que se realiza también a través de palabras expresas de perdón de los pecados (Mc 2,11 par.; Lc 7,48-49), incluso se evidencia por medio de acciones al recibir Jesús a los pecadores (Lc 15,2) y sentarse a la mesa con ellos (Mc 2,15 par.; Lc 15,2). Semejante actitud de Jesús con estos desgraciados motivó el gran escándalo de los fariseos: «He aquí un hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19 par.) [34].

Por esta reacción escandalizada de los enemigos de Jesús se explica perfectamente la segunda parte de la respuesta de Jesús a los enviados del Bautista cuando, después de enumerar las intervenciones mesiánicas, añade: «y dichoso el que no se escandalizare en mí» (Mt 11,6; Lc 7,23). Al hablar de este tropiezo que podía producir la actuación de Jesús, no se refiere

nantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima..., los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia *religiosa* y su comportamiento *moral* les cerraban, según la convicción de la época, la puerta de acceso a la salvación» (p.137).

[33] Este sentido amplio del «pobre» queda clarificado por el texto de Is 61,1 citado en este pasaje de la embajada de Juan, ya que la mención inicial de pobre queda desdoblada por expresiones que le son paralelas: «los de corazón quebrantado», «los que se encuentran cautivos (¿de la culpa?)», «los encadenados» (v.1), «los afligidos» (v.2), «los de espíritu abatido» (v.3); cf. JEREMIAS, *Teología*, 138.

[34] Ibid., 138-141.

ciertamente al hecho de dar luz a los ciegos u oído a los sordos, sino más bien a esta otra acción evangelizadora de los pobres por la que son llamados al perdón, al reino, a la amistad con Dios.

La garantía histórica de esta palabra de Jesús es generalmente admitida por los autores [35]. Las razones que apoyan la procedencia de Jesús de estas palabras habría que centrarlas en un criterio de discontinuidad con la época en el modo de entender el mesianismo y en un criterio de continuidad con el modo de proceder de Jesús. Las palabras de Jesús dejan entrever una concepción original del mesianismo que contrasta no sólo con la mentalidad judaica de su tiempo, sino con la misma expectación del Bautista. Es esta misma concepción la que se presenta como piedra de tropiezo. Tampoco esta presentación es propia de los tiempos de la Iglesia, ya que después de Pascua la apologética cristiana más bien se apoyaba sobre la resurrección [36] y no se hubiera ciertamente expresado con la reserva que se trasluce en la respuesta de Jesús [37]. Por el contrario, las palabras como las transmiten Mateo y Lucas están en línea de continuidad con el modo de proceder de Jesús no sólo en el contenido de su predicación como evangelización de los pobres, sino también en el modo de dar la respuesta, ya que, sin abordar directamente la pregunta del Bautista, la responde y la sobrepasa [38]. No parece se pueda aducir en contra de este modo de proceder de Jesús la lista triunfalista de maravillas enumeradas, más propia de una apologética pospascual que del modo de comportarse del Maestro [39]. Si en la redacción de Mateo y Lucas estas palabras de Jesús se entienden como una enumeración de acciones milagrosas realizadas a la vista de los enviados de Juan, originariamente el *logion* debió tener en labios de Jesús un sentido diferente, a saber, un jubiloso clamor escatológico por el que se constata una época nueva mediante la evangelización de los pobres [40].

[35] BULTMANN, *Geschichte*, 22; KUHN, *Enderwartung*, 195; LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle*, 25-26; PERCY, *Die Botschaft Jesu*, 188; GRUNDMANN, *Matthäus*, 304; DUPONT, *L'ambassade*, 810-811; SABUGAL, Χριστός, 83; JEREMIAS, *Teología*, 127-128.

[36] LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle*, 25-26.

[37] SABUGAL, Χριστός, 83.

[38] DUPONT, *L'ambassade*, 956-957.

[39] GEORGE, *Paroles de Jésus*, 292.

[40] JEREMIAS, *Teología*, 127-128.

Tenemos, pues, en estas palabras de Jesús, que ofrecen toda la garantía de proceder de él en respuesta a una embajada de inquietud mesiánica del Bautista, la concepción propia de Jesús mismo sobre su mesianismo, en claro contraste, aun rayano en escándalo, con la mentalidad de la época y del mismo Bautista. Frente a la expectación que tiene el Bautista «del que ha de venir» como juez escatológico severo, se presenta la orientación de Jesús, hecha ya realidad en su actuación, como un Mesías próximo a aquellos que sufren, comunicando a los «pobres» la buena nueva de su pertenencia al reino.

b) **Pregunta del sumo sacerdote (Mc 14,61-62; Mt 26,63-64; Lc 22,67-69)**

Al igual que en la anterior, tenemos aquí de nuevo una escena en la que se formula una abierta pregunta mesiánica y a la que se da también explícita respuesta. Nos interesa, pues, saber cuál es la actitud originaria de Jesús que se encierra detrás de la diversa formulación redaccional de los evangelistas.

No cabe duda de que en cada uno de los relatos sinópticos se da una presentación estilizada en clara correspondencia con una fe pascual en Jesús. Así, la forma de la pregunta en el evangelio de Mateo: ¿«Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios?» (Mt 26,63), con su sorprendente paralelismo con las respuestas de Pedro en la escena de Cesarea de Filipo (Mt 16,16), presenta una matización cristiana y, por tanto, secundaria respecto a la formulación de Marcos: «¿Eres tú el hijo del Bendito?» (Mc 14,61). Aún más elaborado está el texto de Lucas, al separar en dos partes la pregunta del sumo sacerdote y, por tanto, también la respuesta de Jesús. Así, en la segunda respuesta de Jesús: «Vosotros decís que yo soy» (Lc 22,70) hay una evidente confluencia de elementos de la respuesta de Mateo: «Tú lo has dicho» (Mt 26,64) y de Marcos: «Yo soy» (Mc 14,62)[41]. El mismo evangelista Marcos, que en su redacción parece ser el más primitivo de todos los sinópticos en la

[41] Al carácter redaccional de Lucas habría que atribuir la omisión de la reacción que tiene el sumo sacerdote, tachando de blasfema a la respuesta de Jesús (Mt 26,65; Mc 14,64). Lucas en su relato de la pasión tiene frecuentemente la tendencia a evitar todo aquello que puede ser injurioso para Jesús; cf. VANHOYE, *Structure et théologie*, 142; LAMARCHE, *Christ vivant*, 159.

composición de esta escena[42], tiene también muy elaborado el relato, como lo muestra la estructura de todo su evangelio mediante la conexión de los momentos más salientes[43]. Por tanto, sería exagerado rechazar un influjo cristiano pospascual en la redacción y diversa tradición de esta escena. Sin embargo, hay diversos indicios, junto con dificultades, que inclinan a creer que se ha conservado en lo esencial el recuerdo histórico en su núcleo original[44]. Las dificultades que mueven a algunos autores contra la historicidad, parten o bien de la carencia de fuentes de información de la escena, o bien del análisis del relato[45].

a) Algunos niegan la historicidad de lo que sucedió ante el sumo sacerdote por la *falta de informadores* de lo sucedido en tal escena; el proceso ante el Sanedrín no fue seguido por Pedro o por cualquier otro discípulo. Por tanto, el relato no ofrece la garantía suficiente de historicidad[46]. Si fuese válida esta exigencia de un testigo ocular de los hechos para admitir su historicidad, entonces la indagación histórica tendría que renunciar a seguir adelante en el caso de otros muchos relatos. Pero es que, además, en el caso concreto que nos ocupa, aunque no estuviese presente alguno de los doce, no se excluye que lo sucedido allá se haya transmitido por algún otro de los que intervinieron, como podría ser José de Arimatea o Nicodemo[47]; también se pudo obtener a través de discusiones entre judíos y cristianos[48]; incluso entra dentro de lo posible que alguno de los componentes del Sanedrín, ganado después por el Evangelio, haya contado a los cristianos lo que sucedió entonces cuando se tomó la decisión contra Jesús[49].

b) Por tanto, al tratar de la historicidad de esta escena ante el Sanedrín interesa más el analizar las dificultades que puedan provenir de la *redacción* misma del texto. Del interro-

[42] Una muestra de ello sería la formulación de la pregunta del sacerdote en la que se sustituye el nombre de Dios por la denominación de «Bendito»: τοῦ εὐλογητοῦ (Mc 14,61). Semejante término, como sustantivo, es un *hapax* en el Nuevo Testamento.

[43] C.I, p.18.

[44] Coppens, *Le messianisme royal.* VI: *Jésus et l'accomplissement*, 955.

[45] Una síntesis de estas dificultades y la vía de solución, en Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 174-183.

[46] Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, 254.

[47] Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 175.

[48] Taylor, *Mark*, 565.

[49] Goguel, *Procès de Jésus*, 294.

gatorio de Jesús ante el Sanedrín se ha dicho que bajo un punto de vista histórico es improductivo [50]. Algunos autores han llegado a semejante conclusión, partiendo de la redacción del texto de Marcos como más primitivo, por diversas razones de secundariedad del relato mismo de Marcos.

1.ª Así, para algunos, la mayor antigüedad del relato de las negaciones de Pedro (Mc 14,54.66-72) muestra la secundariedad de la escena ante el sumo sacerdote (Mc 14,55-65), ya que esta última es una interrupción de la primera [51]. Sin embargo, difícilmente se puede afirmar que la narración de la negación de Pedro sea la más antigua. Como núcleo base de la pasión en el evangelio de Marcos hay que poner un relato catequético para explicar cómo el pueblo elegido puso en cruz al Mesías; así se explicaba cómo el mensaje de un Mesías crucificado pudo constituirse en un mensaje de salvación [52]. Ahora bien, el centro de este relato no era Pedro, sino Jesús; por tanto, el relato más antiguo no sería el relato de la negación de Pedro, sino el del proceso de Jesús ante el Sanedrín. Dada la contemporaneidad de los hechos, negación de Pedro e interrogatorio de Jesús ante el Sanedrín, Marcos ha insertado el relato de Pedro en el más antiguo [53].

2.ª La secundariedad del interrogatorio de Jesús ante el Sanedrín la deducen otros, en relación con la escena de la negación de Pedro, por el sentido parenético que Marcos ha pretendido al entrecruzar las dos escenas. El evangelista Marcos ha buscado mostrar, por un lado, a Pedro que sucumbe al ser interrogado por la criada; por otro lado, a Jesús que permanece fiel al ser preguntado por el sacerdote. Jesús es presentado a los fieles como un ejemplo de fidelidad. Semejante intencionalidad parenética sugeriría la creación misma que Marcos hace del interrogatorio de Jesús y, por tanto, su falta de historicidad [54]. En contrario habría que notar, sin embargo, que la intención de hacer parenesis no excluye la historicidad de un hecho, ya que éste se puede presentar de forma que encierre

[50] HAHN, *Hoheitstitel*, 177.

[51] LIETZMANN, *Der Prozess Jesu*, 254. Esta inserción en la historia de Pedro y, por tanto, la total secundariedad de Mc 14,55-64 par., la mantiene también BULTMANN, *Geschichte*, 290-292.

[52] DHANIS, *L'ansevelissement*, 372.

[53] BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, 175.

[54] WINTER, *The Treatment*, 162, nota 1.

una exhortación. Pero, además, no es la parenesis lo que explica el entrecruzarse de la negación de Pedro y el proceso ante el Sanedrín, ya que, para conseguir semejante finalidad, bastaría con yuxtaponer las dos escenas, como lo hace Lucas anticipando la negación de Pedro (Lc 22,54-65.66-71). Por tanto, al alternar Marcos los dos relatos, más bien pretende mostrar la simultaneidad de los hechos recibidos en la tradición. Así, una vez terminado lo referente a las negaciones (Mc 14,66-72), se vuelve a relacionar a las personas que intervienen en el proceso del Sanedrín (Mc 15,1) con lo que se había dicho ya antes sobre ellas (Mc 14,53.55)[55].

3.ª Para otros, una prueba de la secundariedad de la escena ante el Sanedrín la toman de la comparación entre la escena del interrogatorio (Mc 14,55-64) con el proceso ante Pilato (Mc 15,2-5)[56]. La conclusión a la que llegan es la siguiente[57]: el interrogatorio ante Pilato y el interrogatorio ante el sumo sacerdote son dos relatos en correspondencia aun en sus detalles[58]; en la base de este paralelismo está la dependencia que tiene la escena del interrogatorio ante el sacerdote que aparece como secundaria en relación con la escena ante Pilato. Marcos es el que ha reunido y arreglado las dos tradiciones de manera que se igualen, causando al lector la impresión de sucederse una a otra[59]. Ciertamente que hay un paralelismo entre las dos escenas, tal vez causado por la analogía de las circunstancias. Sin embargo, no hay un contacto tal entre las dos que la existencia de la escena ante el sumo sacerdote se deba a su dependencia de la escena ante Pilato. En el interrogatorio en el Sanedrín hay elementos que están exigidos al margen de cualquier dependencia. Así sería la acusación sobre las palabras referentes al templo (Mc 14,58). De ellas

55 BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, 176.

56 GUIGNEBERT, *Jésus*, 567; G. BRAUMANN, *Markus 15,2-5 und Markus 14,55-64:* ZNW 52 (1961) 273-278.

57 Ibid., 278.

58 El paralelismo entre las dos escenas aparece: en el doble interrogatorio que se da en cada una (Mc 14,60a.61b = 15,2.4), en el silencio de Jesús (Mc 14,61 = 15,5), en las preguntas que se hacen (Mc 14,61b = 15,2), en la insistencia que se propone (Mc 14,60b = 15,4b), en la respuesta de Jesús (Mc 14,62 = 15,2). El paralelismo queda acentuado por la semejanza verbal de algunas formulaciones: σὺ εἶ (Mc 14,61 = 15,2), οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν (Mc 14,60 = 15,4), ὁ δὲ Ἰησοῦς (Mc 14,61.62 = 15,2.5); cf. BRAUMANN, *Markus 15,2-5*, p.274-276.

59 Ibid., 278.

no habla Marcos durante la vida de Jesús[60], aunque están respaldadas por otra tradición (cf. Jn 2,19; Act 6,14). Ello implica que Marcos las conoció por la tradición transmitida sobre lo sucedido en el interrogatorio ante el Sanedrín, aunque tal vez el lector sea conocedor por otro conducto del momento en que Jesús pronunció durante su vida tales palabras[61]. La misma respuesta de Jesús dada al sacerdote (Mc 14,62) no se explica si no es surgiendo de estas circunstancias en que se inserta. Sería inexplicable que tal respuesta hubiera sido forjada por los judíos para justificar ante los cristianos la condenación de Jesús, pues, en el fondo, sería alimentar la fe que ellos reprobaban. Tampoco se justificaría por creación de la comunidad cristiana, ya que su justificación hubiera estado centrada en el hecho de la resurrección misma al tercer día, en vez de dejarla pendiente de confirmación en una espera de venida escatológica[62].

4.ª Una cuarta razón de secundariedad de la totalidad de esta escena de Jesús ante el sumo sacerdote la basan algunos en la completa creación del evangelista que la introduce, no sin violencia, rompiendo la marcha de la narración y menoscabando la coherencia[63]; esta escena sería como una construcción que únicamente tiene como objeto servir de puente entre los dos hechos históricos de la prisión de Jesús y el proceso ante Pilato[64]. Para justificar esta afirmación se aduce que el motivo del arresto, juicio y condena de Jesús adquiere su unidad de la condición de malhechor que se deja entrever en el momento de su prisión (Mc 14,48b) y de su pretensión de ser rey de los judíos que aparece en el interrogatorio de Pilato (Mc 15,2) y, después, en la cruz (Mc 15,26); los motivos de querer destruir el templo (Mc 14,58) y de blasfemia (Mc 14,62-64a) caen fuera del marco de la narración, no desempeñando ningún papel ulterior[65]. A este primer motivo se quiere sumar un segundo motivo de tiempo: imposible que todo haya sucedido, es decir, el desarrollo del proceso con la intervención de los

[60] A ellos se alude de nuevo en plan de burla al pie de la cruz (Mc 15,29).
[61] Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 178.
[62] Goguel, *Procès de Jésus*, 298; Lohmeyer, *Markus*, 328-329; Kümmel, *Verheissung*, 43-44; Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 179.
[63] Winter, *Markus 14,53b.55-64*, p.261.
[64] Bartsch, *Wer verurteilte Jesus*, 212.
[65] Winter, *Markus 14,53b.55-64* p.261-262.

testigos, el interrogatorio, la vejación del acusado, en el espacio comprendido entre dos cantos del gallo [66]. A todo ello se añade el motivo que ha justificado la creación del evangelista, aun deteriorando la armonía del relato: Marcos ha querido hacer bien a la comunidad romana para la que escribía su evangelio, intentando evitar el presentar a Jesús como un antecesor de los judíos revolucionarios de los años 66-70 d.C. Para esto, el evangelista ha puesto el proceso de Jesús (Mc 14,53b.55-64) en el que no es condenado por el procurador romano por delito político, sino que es estimado culpable por los judíos por motivos de orden totalmente distinto a los políticos. Por tanto, se deduce que en esta escena (Mc 14,53b. 55-64) no hay elementos de tradición ni carácter propiamente secundario en cuanto que sea arreglo de algo precedente, sino más bien intención puramente literaria [67].

Sin excluir, claro está, una intencionalidad redaccional del evangelista, la escena de Jesús ante el sumo sacerdote no se puede tomar como pura construcción del evangelista. Los motivos aducidos no inducen a ello. En cuanto al primero, no se puede hablar de unidad de motivos que justifiquen todo el proceso de Jesús en su arresto, proceso, condena. La denominación que se hace de Jesús a quien se prendió «como si fuera un ladrón» (Mc 14,48), deja entrever un tercer término de comparación como si Jesús fuera un malhechor a quien hubiera que prender de noche porque teme la luz del día [68]. A una persona así no se la puede considerar como pretendiente al trono de los judíos (Mc 15,2.26). Por tanto, esta segunda acusación no está en línea de la primera [69]. El que el motivo de destrucción del templo y blasfemia no tuviese ningún ulterior influjo en el proceso de Jesús, se explica por la falta de resonancia que semejantes acusaciones podrían tener a los oídos de un procurador romano [70]. El segundo motivo referente al tiempo en el que transcurre todo, no se puede tachar de insu-

[66] Ibid., 262.
[67] Ibid., 263.
[68] Bien anota Josef Blinzler que el término λῃστής (Mc 14,48) no podría significar como un guerrillero defensor de la libertad, ya que esto, en la mentalidad del tiempo, no implicaría nota de deshonra; cf. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, 176-177.
[69] Ibid., 177.
[70] La acusación hecha sobre la destrucción del templo aparecerá después, aun irónicamente, en las burlas al pie de la cruz (Mc 15,29).

ficiente, ya que por la redacción de Marcos no se saca el tiempo concreto en el que todo transcurrió; no se dice que el consejo del Sanedrín comenzara después del primer canto del gallo (Mc 14,68) ni se indica que terminara después del segundo [71]. Finalmente, en cuanto al último motivo sobre la intención del evangelista de excluir la intervención del procurador romano en la condena de Jesús, no parece estar justificada, ya que difícilmente se explicarían las diversas alusiones que hace Marcos sobre ello a lo largo de su relato (Mc 15,15), incluso con matices que suele dejar entender coloración política (Mc 15, 2.9.12.18.26) [72].

Por tanto, las diversas razones que se aducen de secundariedad del relato no justifican la no historicidad de la escena en que Jesús responde al sumo sacerdote (Mc 14,62). Tampoco la evidencian los pretendidos motivos de creación por parte del evangelista. Más aún, al igual que la respuesta de Jesús (Mc 14,62) no se explica ni por intervención judaica ni por creación de la comunidad pascual [73], sólo adquiere su sentido y explicación teniendo su origen en Jesús mismo. La respuesta dada al sumo sacerdote está perfectamente de acuerdo con el espíritu y la forma habitual de responder de Jesús [74]. Está en armonía, en primer lugar, con el espíritu que reviste siempre la actuación de Jesús en el evangelio. Jamás niega ser él Mesías, aunque tenga su reserva en aceptarlo o más bien su precaución en manifestarlo. Siempre añade una declaración para evitar una inteligencia de su mesianismo según el matiz político frecuente en aquel tiempo. Si en este momento desaparece el signo del secreto mesiánico que ha caracterizado su proceder anterior, es debido a que ya en este momento de la pasión desaparece el motivo que inspiraba la reserva precedente. Pero, además, la misma formulación de la respuesta de Jesús muestra características especiales que hacen acercarnos al modo peculiar de expresión de Jesús: tal sería la nota de majestad y seguridad reflejada en el uso del pronombre personal ἐγώ, el presente del verbo εἰμί, la adición un poco misteriosa y enigmática de la explicación que sigue sobre el Hijo del hombre [75].

71 Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 177.
72 Ibid.
73 Cf. supra, nota 62.
74 Klausner, *Jésus de Nazareth*, 496; Taylor, *Mark*, 568-569.
75 Schurmann, *Die Sprache des Christus*, 58-60. Para algunos, esta alu-

c) **Ante la sugerencia de la samaritana (Jn 4,25-26)**

El diálogo de Jesús con la mujer samaritana nos brinda otra ocasión en que se expresa la actitud de Jesús ante su mesianismo. No se trata de una pregunta que se le haga a Jesús sobre su carácter mesiánico como en los casos precedentes de la embajada del Bautista e interrogatorio ante el sumo sacerdote. Sin embargo, hay una sugerencia en labios de la samaritana en torno al Mesías en la que se expresa su convencimiento: «Yo sé que el Mesías, el que se llama Cristo, está para venir, y cuando venga nos hará saber todas las cosas» (Jn 4,25). La respuesta de Jesús en su tono afirmativo e incluso en su formulación literal recuerda parte de las palabras dichas al sumo sacerdote: «Yo soy, el que habla contigo» (Jn 4,26).

Es evidente el trabajo redaccional del evangelista en la composición de todo el diálogo (Jn 4,4-26) [76]. Todo él tiende a una revelación de Jesús que, partiendo de una evocación sugestiva (Jn 4,10) y pasando por diversos estadios (Jn 4,12.19), llega a la manifestación última por parte de Jesús (Jn 4,25-26). El trabajo redaccional en este proceso se nota en la misma formulación literaria. En la evocación inicial se le insinúa a la mujer: «Si conocieras el don de Dios y *quién es el que te dice* (τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι): *dame* de *beber*...» (Jn 4,10). La respuesta a esta sugerencia evocadora va teniendo un desarrollo creciente en el que se van recogiendo términos y temas anteriores: «¿Acaso *eres tú* (μὴ σὺ μείζων εἶ...) más grande que nuestro padre Jacob, que nos *dio* este pozo y de él *bebió* él mismo y sus rebaños?» (Jn 4,12). En esta pregunta de la mujer se alude de nuevo a la sugerencia de Jesús: τίς ἐστιν (v.10) — σὺ... εἶ (v.12) y a su petición misma: «Dame de beber» (v.10)—, «nos dio... y él bebió» (v.12). La primera revelación de Jesús manifiesta ser mayor que Jacob; se hace la contraposición de Jesús y Jacob, recogiendo los dos verbos anteriores pero contras-

sión al Hijo del hombre indica una prueba de no proceder de Jesús esta respuesta en que se suman dos títulos tan diversos; así, HAHN, *Hoheitstitel*, 181; FULLER, *Christology*, 110-111. El contraste que Fuller ve entre la respuesta afirmativa de Jesús aquí y la respuesta de Jesús a Pedro en Cesarea de Filipo, hace que estas mismas palabras de Jesús al sacerdote las considere como no auténticas (p.110). Estos aspectos los consideraremos al tratar la escena de Cesarea de Filipo (cf. infra, p.244) y el título Hijo del hombre (cf. infra, p.262).

[76] SABUGAL, Χριστός, 207-233, especialmente p.208-224.

tando la sed que deja el agua que dio Jacob y la que dará Jesús: «El que *beba* del agua que yo le *diere* no tendrá sed jamás» (Jn 4,14). Sigue una segunda manifestación de Jesús a través de su actuación puesta de relieve por la misma mujer y siempre con el mismo verbo: «Señor, veo que eres un profeta» (Jn 4,19). La revelación final sigue a la afirmación de la samaritana sobre la venida del Mesías, el que se llama Cristo; esa revelación última se hace mediante las palabras de Jesús que recogen formulaciones anteriores: «Yo soy, el que contigo habla» (v.26; cf. v.10.12.19). El trabajo, pues, redaccional del evangelista hasta llegar a la afirmación mesiánica de Jesús es evidente. A través de todo este trabajo redaccional se ha ido dejando entrever el contenido mismo de esa cualidad mesiánica de Jesús: aun estando en línea de continuidad con personajes del Antiguo Testamento, les supera, puesto que es mayor que Jacob (v.12-14); está cualificado por su condición profética, pero no sólo al escrutar los secretos de la vida pasada de la mujer (v.16-19), sino también al descorrer los misterios del presente anunciando que «la salvación viene de los judíos» (v.22) y también los misterios de un futuro, ya comenzado, en el que «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (v.23).

En todo este trabajo redaccional es difícil aislar una tradición pre-joanea que sea el núcleo de la historia, ya que está escrita como un todo [77]. La afirmación de Jesús a la mujer samaritana en la redacción de Juan tiene después un eco en la sospecha que formula la misma mujer a los samaritanos: «¿No será éste el Cristo?» (v.29). Semejante formulación, aun con las mismas palabras, no ya en forma interrogativa, sino en clara aseveración, es el contenido del kerigma cristológico en Damasco (Act 9,22) y Tesalónica (Act 17,3). El tema de la predicación de Felipe en Samaria, precisamente es sobre el Cristo (Act 8,5) [78]. Es muy posible que, en la redacción del encuentro de Jesús con la samaritana, Juan haya recogido el tema de la predicación primitiva, tanto más que no es posible que la mujer de Samaria haya preguntado a un interlocutor judío sobre el Mesías. La mujer, según la concepción escatológica de los samaritanos, esperaba la venida de un personaje distinto del Mesías. Ellos aguardaban la vuelta de un nuevo

[77] BARRETT, *John*, 191.

[78] SABUGAL, Χριστός, 224-226.

Moisés profeta, restaurador del orden religioso y político. El restauraría el culto en el monte Garizín y bajo su acción se reunificaría Israel. Su nombre era *Ta'eb* «el que retorna»[79]. A este personaje aludiría la samaritana cuando habla de aquel «que está para venir y cuando venga nos hará saber todas las cosas» (Jn 4,25). En la respuesta afirmativa:« Yo soy, que habla contigo» (v.26) se identifica Jesús con ese personaje profético y religioso del *Ta'eb*, pero superándolo, ya que es mayor que Jacob y Moisés. Al término originario y primitivo se le ha dado el contenido mesiánico y cristológico del kerigma, poniéndolo en labios de la mujer samaritana e insertándolo en un marco que encierra garantías de historicidad, no sólo por los datos concretos a que se alude, sino por otras formulaciones que la transparentan. Todo sucedió junto a un pozo de una localidad de Samaria, llamada Sicar, cuando Jesús, cansado del camino, se sentó fatigado en el brocal del pozo a la hora de sexta (Jn 4,5-6). En la conversación que sostienen la samaritana y Jesús, la mujer habla convencida de la venida inminente de un personaje (v.25a) con función profética (v.25b) y religiosa, ya que él revelará todo, incluso dónde hay que adorar a Dios, si en el monte Garizín o en Jerusalén (v.25b; cf. v.20-24). La respuesta de Jesús «Yo soy» (v.26), con su clara transparencia y solemnidad, con una formulación que está casi reservada para él, manifiesta el sello personal que le caracteriza[80]. El carácter escatológico de algo que se cumple en el momento en que Jesús habla, en el «ahora» de su presencia (Jn 4,23), es una nota propia del mensaje de Jesús[81]. En este marco histórico el evangelista ha insertado los términos «Mesías» y «Cristo», recogiendo todo su contenido de kerigma cristológico y enriqueciéndolo con todo el proceso revelador de Jesús en su conversación con la mujer samaritana.

79 A. Merx, *Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb oder der Messias* (Leiden 1893); Id., *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner* (Giesen 1909); J. A. Montgomery, *The Samaritans. The Earliest Jewish Sect, their History, Theology and Literature* (Philadelphia 1907) 239-250; Sabugal, Χριστός, 226-233.

80 Schürmann, *Die Sprache des Christus*, 58-62; Schnackenburg, *Johannesevangelium*, II, 59-62; Stauffer, *Probleme der Priestertradition*, 147-148; Sabugal, Χριστός, 230.

81 Schürmann, *Die Sprache des Christus*, 73-74; Sabugal, Χριστός, 231-232.

2) Actitud de Jesús ante la confesión mesiánica de Pedro

Después de haber estudiado la actitud original de Jesús ante las preguntas que se le formularan sobre su mesianidad, hemos de abordar cuál es también su actitud en esas otras ocasiones en que se le confiesa abiertamente como Mesías. La escena más característica sobre el particular es la confesión mesiánica de Pedro contada por los tres sinópticos (Mc 8, 29-30; Mt 16,16-20; Lc 9,20-21). No cabe duda de que el relato de cada uno de los evangelistas presenta elementos que descubren el trabajo redaccional. Así aparece en el evangelio de Mateo a través no sólo de la confesión tan completa y acabada de Pedro que refleja la fe de la comunidad postpascual (Mt 16,16), sino también a través del macarismo que le sigue (Mt 16,17-19) [82]. El evangelio de Marcos, al girar todo él en torno a la escena de Cesarea de Filipo como punto central de la estructura, manifiesta también la mano del autor al redactar este relato [83]. Igualmente, la composición sintética que presenta Lucas en la respuesta de Pedro (Lc 9,20), uniendo elementos de la formulación de Mateo (Mt 16,16) y de Marcos (Mc 8,29), deja entrever su carácter secundario [84]. Dentro del aspecto redaccional de la respuesta de Pedro en los tres relatos, es el de Marcos el que presenta un carácter más primitivo en su mayor brevedad y concisión. Pero el matiz redaccional del relato de Marcos, aun dentro de su carácter más primitivo, no significa que la respuesta de Pedro en este evangelio, junto con la escena en que se encuadra, no contenga elementos que nos pueden remontar hasta su origen histórico [85].

Ateniéndonos, pues, al evangelio de Marcos, hay, por un lado, motivos que excluyen la posibilidad de una creación de la comunidad de fe o la simple intervención del evangelista. No está justificada la actividad creadora de la comunidad en la localización de la escena en Cesarea de Filipo, ya que esta localidad no desempeñó un papel tan importante en la primitiva Iglesia como para que se le asignara la nota excepcional

[82] Cf. c.V, p.142, nota 54.
[83] Cf. c.I, p.13.
[84] Cf. c.V, p.143.
[85] Brox, *Das messianische Selbsverständnis*, 175-176; Coppens, *Le messianisme royal*. VI: *Jésus et l'accomplissement*, 954-955; Sabugal, Χριστός, 90-94.

de ser escenario de la confesión de Pedro[86]. No se puede explicar por creación de la comunidad la reprensión que se le dirige a Pedro un poco después de su confesión (Mc 8,33), bien se considere que estas palabras duras de Jesús fueron pronunciadas poco después de la confesión de Pedro, bien fueran pronunciadas en otra ocasión. Así lo exige un criterio claro de discontinuidad respecto a una comunidad de fe[87]. Igualmente, la confesión misma de Pedro, en la simplicidad que presenta en el relato de Marcos, no tiene trazos de ser formulación que surge exclusivamente por inventiva de la comunidad. Esta tiende mayormente a fórmulas más plenas (cf. Mt 16,16; Jn 11,27; 20,31; Act 2,36). La misma imposición de secreto que sigue a la confesión de Pedro (v.30), aun siendo una faceta que subraya muy particularmente Marcos, en su realidad más interna es un elemento extraño, más aún, está en oposición con la actitud de fe abierta de la comunidad[88].

Otros elementos del relato impiden ver en él una nueva actividad redaccional del evangelista. Tales serían la mención del lugar en que suceden, Cesarea de Filipo (Mc 8,27), ya que es la única vez que Marcos menciona esta localidad[89], la denominación de Juan como ὁ βαπτιστής (Mc 8,28), que no es tan frecuente en Marcos como la de ὁ βαπτίζων (Mc 1,4; 6,14.24)[90]; incluso la formulación de la confesión de Pedro con la simple denominación de ὁ Χριστός no es tampoco usual en Marcos, ya que él tiende a completarlo con otras denominaciones (cf. Mc 1,1; 14,61; 15,32). La misma imposición de secreto (Mc 8,30), aun siendo nota especialmente frecuente

86 K. L. Schmidt, *Der Rahmen*, 216; Sabugal, Χριστός, 91. La localización en Cesarea de Filipo se encuentra en el relato de Marcos (8,27) y de Mateo (16,13). Si Lucas omite la mención del lugar, no tiene nada de particular, ya que él tiende a suprimir la mención de sitios que salen del marco de la Galilea incluso en la parte del evangelio anterior a la sección del «camino hacia Jerusalén»; Caba, *Evangelios*, 285-286.293.

87 Trilling, *Jesús*, 54; Mussner, *Der historische Jesus*, 227-230; Sabugal, Χριστός, 91; Caba, *Evangelios*, 394.

88 Cf. c.I, p.32; Sabugal, Χριστός, 92.

89 Junto con la denominación del lugar, hay otros elementos que pueden ser redaccionales de Marcos, como sería el subrayar que sucedió «en el camino» (cf. Mc 8,27; 9,33; 10,32.52); Caba, *Evangelios*, 203, nota 61; Hahn, *Hoheitstitel*, 227.

90 En otra ocasión aparece ὁ βαπτιστής (Mc 6,25) en texto paralelo con Mateo (Mt 14,8), tal vez para evitar la repetición de la otra denominación que le ha precedido (τοῦ βαπτίζοντος) como exclusiva de Marcos (Mc 6,24); Sabugal, Χριστός, 91.

en Marcos, tampoco se puede decir que provenga por sola creación suya, ya que es un dato que, al encontrarse en los otros sinópticos [91] y aun en el cuarto evangelio [92], deja suponer una tradición tan constante, que en su múltiple testimonio [93] no encuentra su solución satisfactoria en una mera procedencia del evangelista.

Por el contrario, así como una serie de rasgos de la escena no adquieren su justificación ni en la comunidad ni en el solo autor, quedan, sin embargo, explicados teniendo su origen en Jesús. Al igual que la confesión de Pedro declarando a Jesús Mesías tiene su explicación en la convivencia que los discípulos habían tenido con Jesús viendo sus obras (cf. Mt 11, 2-6; Lc 7,18-23) y oyendo sus instrucciones (Mc 4,11; Mt 13, 11; Lc 8,10), también la respuesta de Jesús imponiendo silencio (Mc 8,30) está plenamente en armonía con la conducta y proceder normal de Jesús [94]. El exigirles no hablar sobre el particular no supone negación de su realidad mesiánica, no conservamos de él respuesta negativa; el mantener la reserva está justificado por el ambiente de la época y por la actuación precavida de Jesús que no tendió a divulgarlo abiertamente [95]. El complemento explicativo de la naturaleza mesiánica mediante la predicción de la pasión del Hijo del hombre, que sigue a esta actitud de reserva de Jesús, lo abordaremos al

91 Cf. c.I, p.32.

92 J. Coutts, *The Messianic Secret in St. John's Gospel*, en *Studia Evangelica* (Berlin 1964) 45-57.

93 Caba, *Evangelios*, 392-393.

94 Ibid., 398-403.

95 Es totalmente infundado el colocar como respuesta inmediata a la confesión de Pedro (Mc 8,29), la repulsa de Jesús: «Retírate de mí, Satanás» (Mc 8,33), como hace Fuller (cf. *Christology*, 109) al suprimir la imposición (v.30) de secreto como redaccional de Marcos y la predicción de la pasión (v.31-32) por no pertenecer originariamente a esta escena; F. Hahn hace provenir a Mc 8,27-33 de un apotegma biográfico que tendría esta ordenación: Mc 8,27a.29b.33; cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 227-229. Aun suponiendo que la predicción de la pasión pertenezca a otro contexto histórico (cf. infra, p.259 n.33), la reprensión a Pedro está más en armonía con su ininteligencia de la pasión (cf. Mc 9,31-32.33-36; 10,32-34.35-45) que con su confesión precedente (Mc 8,29); además, el que la reprensión a Pedro siga inmediatamente a la confesión, supone la supresión de la imposición de silencio (v.30) por redaccional. El que la nota de silencio sea frecuente en Marcos y, por eso, redaccional no implica que esté carente de fundamento histórico, y mucho menos en este momento en que está grandemente justificado por las circunstancias, como lo muestra la incomprensión misma de los discípulos.

tratar del título siguiente. Aun supuesta la intención redaccional del evangelista que suma a la nota mesiánica el carácter paciente del Hijo del hombre, no se puede rechazar el fundamento histórico de la misma concepción de Jesús sobre su misión como motivo aglutinante de Mesías e Hijo del hombre. Es este fundamento el que ocasiona, casi siempre que se alude a su mesianismo, como es en la pregunta del Bautista, interrogación del sumo sacerdote o confesión de Pedro, el añadir la matización peculiar y característica de su realidad mesiánica.

3. *El título «Hijo de David»*

Al tratar en este capítulo sobre el origen en Jesús del título «Cristo», se ha de aludir también a la otra denominación de «Hijo de David» íntimamente conexionada con la expectación mesiánica. El título «Hijo de David» es especialmente usado en el evangelio de San Mateo con claros rasgos redaccionales [96]. Cuando se intenta establecer el origen de la expresión «Hijo de David» aplicada a Jesús en los evangelios, hay autores que, aun admitiendo la descendencia davídica de Jesús, ponen la denominación misma como una formación tardía de la comunidad cristiana judeo-helenística [97]. Sin embargo, hay varias dificultades para admitir que la formulación «Hijo de David» dicha de Jesús y la realidad que encierra, sean creación de la comunidad. No cabe duda de que la tradición de la descendencia davídica de Jesús es mucho más antigua que la

[96] Cf. c.II, p.38.

[97] BORNKAMM, *Jesus*, 207; HAHN, *Hoheitstitel*, 242-279; FULLER, *Christology*, 111-114. De un modo más conciso este último autor establece: La discusión sobre la descendencia del Mesías (Mc 12,35-37 par.) es una reflexión con ocasión de los debates de la primitiva Iglesia, proveniente, concretamente, de la comunidad cristiana judeo-helenística (p.111); la aclamación de Jesús como hijo de David por el ciego Bartimeo es un tema específico de la cristología de la Iglesia en la que esta descendencia davídica expresa la función de Jesús como taumaturgo compasivo (p.111-112); en la entrada triunfal en Jerusalén (Mc 11,9-10) hay una complicada combinación de diferentes tradiciones: junto al aramaico «Hosanna» (tradición de la Iglesia de Palestina), sigue la denominación «el que viene», no para referirse a la colectividad de los peregrinos (como era el uso original judío), sino para individualizar de una manera cristológica a Jesús como «el que viene» (tradición de la comunidad cristiana judeo-helenística); originariamente, Jesús no fue aclamado como mesías davídico, sino simplemente como un peregrino (p.112-114).

denominación que tenemos en los evangelios; así, ya San Pablo habla sobre esta descendencia davídica de Jesús (Rom 1, 3-4). Esto supone que la tradición es mucho más antigua que la misma formulación. Al coexistir esta tradición de descendencia davídica cuando aún estaban en vida miembros de esta descendencia, es difícil creer que se haya inventado semejante tradición bajo los mismos ojos de personas interesadas sin que esta tradición se remonte hasta los tiempos de Jesús mismo [98]. Más aún, la formulación misma de «hijo de David» aplicada a Jesús difícilmente se explica como creación de la comunidad. La invocación que se hace como hijo de David en algunas curaciones y en la entrada de Jesús en Jerusalén no queda suficientemente explicada en un ambiente comunitario de fe en Jesús, ya que no es una faceta que ocupe un puesto clave y tenga un uso frecuente en formulaciones de fe en la primitiva comunidad [99]. La misma escena polémica sobre la descendencia del Mesías como hijo de David (Mc 12, 35-37 par.), de ser creación de la primitiva Iglesia, sería mucho menos ambigua y mucho más clara [100].

Al mismo tiempo que hay motivos para excluir la aportación creadora de la comunidad sobre la realidad de descendencia davídica de Jesús y sobre la formulación «Hijo de David», hay también indicios que garantizan su historicidad. Uno de ellos sería algunos de los contextos en que se enmarca la denominación «Hijo de David» dicha de Jesús para indicar su descendencia davídica. Así, la curación del ciego Bartimeo (Mc 10,46-52 par.) con su forma de paradigma [101] presenta las garantías de historicidad de estas formas [102]; a ello se añade, como notas que respaldan la historicidad del relato, la serie de detalles que se acumulan en él: el mendigo sentado al borde del camino, su rapidez en captar la oportunidad, el atrevido uso del título «Hijo de David», su negativa a guardar silencio, su rapidez de dejar el manto y venir a Je-

98 CULLMANN, *Cristología*, 208.

99 Mientras que se encuentran algunas alusiones a la realidad de la descendencia davídica de Jesús fuera de los evangelios (Rom 1,3; 2 Tim 2,8; Ap 5,5; 22,16), la formulación misma «Hijo de David» sólo se da en los evangelios. Fuera de los evangelios no tenemos en el Nuevo Testamento ninguna fórmula de oración que esté dirigida a Jesús como hijo de David.

100 CULLMANN, *Cristología*, 212.

101 DIBELIUS, *Formgeschichte*, 40.

102 Ibid., 66; WIKENHAUSER, *Introducción*, 201; CABA, *Evangelios*, 22.

sús, su confianza y seguimiento en el camino [103]. El otro relato en que son curados dos ciegos y gritan también la misma invocación «Hijo de David» (Mt 9,27-31), en su carácter tal vez de doble de la anterior curación [104], participa de la nota de historicidad del relato del que procede y en lo que fundamentalmente coincide [105]. Por el modo de proceder en las narraciones de curación de ciegos en que se llama a Jesús hijo de David, *es lícito concluir que estos* enfermos pudieran dirigirse a Jesús con una súplica de este tipo [106].

Pero no sólo el contexto literario y forma de los relatos justifican a veces el origen histórico del título «Hijo de David», sino que la invocación y denominación en sí mismas pueden estar garantizadas como procedentes originariamente de las personas que las pronuncian en las escenas evangélicas. Nada extraño que en el marco de expectación mesiánica del tiempo de Jesús, los enfermos le llamasen, ante los milagros realizados, con la denominación «Hijo de David», propia para designar

103 TAYLOR, *Mark*, 446; así, citando a Branscomb, Taylor considera todos esos detalles como reminiscencias de un testigo ocular; cf. BRANSCOMB, *Mark*, 192. A estos detalles se pueden añadir la mención del sitio en que acaece, Jericó (cf. DESCAMPS, *Le messianisme royal*, 59) y el nombre mismo de Bartimeo, ya que en Marcos los nombres, que raramente se aluden, merecen crédito; así opina, con razón, TAYLOR, *Mark*, 446, disintiendo de BULTMANN, *Geschichte*, 228, y DIBELIUS, *Formgeschichte*, 40.

104 BULTMANN, *Geschichte*, 228; GRUNDMANN, *Matthaus*, 276-277.

105 A. Descamps considera este relato más bien como una especie de sumario, dado su carácter poco individualizado y compuesto de fórmulas comunes. Semejantes sumarios encierran, bajo la forma de un solo hecho literario, una serie de hechos reales del mismo tipo; cf. DESCAMPS, *Le messianisme royal*, 59. En realidad, a estas curaciones de ciegos se alude en la respuesta de Jesús al Bautista (Mt 11,5) como muestras de las «obras del Mesías» (Mt 11,2). A este género de sumario asigna también A. Descamps la otra curación de un ciego-mudo, a la que sigue después la mención de hijo de David en referencia a Jesús por parte de la muchedumbre (Mt 12, 22-23).

106 MICHAELIS, *Die Davidssohnschaft Jesu*, 326; DESCAMPS, *Le messianisme royal*, 59; COPPENS, *Le messianisme royal*. VI: *Jésus et l'accomplissement*, 956-957. El que la aclamación «Hijo de David» tenga una resonancia histórica en algunas curaciones, no quita que en la formulación conservada por los evangelistas se transmita un eco de la primitiva oración litúrgica de la comunidad que aclamaba también a Jesús como hijo de David (cf. Rom 1,3); cf. IERSEL, *Fils de David*, 88. El origen histórico de la aclamación hijo de David en labios de los ciegos no se podría postular también en el caso de la cananea que invoca igualmente a Jesús como hijo de David (Mt 15,21-28); sería extraño que una mujer gentil usara un vocabulario propio de los judíos. En este caso, tal vez sea Mateo el que pone en labios de la mujer la expresión frecuente de otras curaciones; cf. DESCAMPS, *Le messianisme royal*, 59-60.

al Mesías que esperaban [107]. Tampoco puede causar asombro el que sea el carácter taumatúrgico el que provoque la invocación mesiánica bajo la denominación de «Hijo de David», ya que el Mesías no sólo era esperado bajo el aspecto real davídico, sino también con el poder taumatúrgico (Is 61,1-2) [108]. Con ocasión de la entrada en Jerusalén, se da de nuevo la denominación de Jesús como hijo de David (Mt 21,9.15; cf. Mc 11,9; Lc 19,38; Jn 12,13). En el marco de una escena que, junto con evidentes elementos redaccionales de los evangelistas [109], presenta también en lo esencial claros indicios de historicidad [110], muy bien se pudo denominar a Jesús con la expresión hijo de David para manifestar el sentido de esperanza mesiánica del pueblo. Más problemático es determinar la fórmula más primitiva de aclamación, ya que difieren los diversos evangelistas. Con todo, muy razonablemente se puede afirmar que la aclamación de Mateo, «hosanna al hijo de David», por su mayor nitidez y explicitación cristológica, por su igualdad en la repetición (Mt 21,9.15) y por su conveniencia con una afirmación muy querida de este evangelio, presenta más rasgos de secundariedad que la paralela de Marcos y Lucas [111].

Finalmente, la escena en que a Jesús ni se le invoca ni se

[107] Ciertamente que la fórmula «hijo de David» no se encuentra en el Antiguo Testamento para designar al Mesías, pero se da la realidad de su descendencia davídica (2 Sam 7,12-16; 23,5; Sal 17(18),51; Is 7,13-14; Jer 23,5). Esta realidad de descendencia davídica del Mesías se encuentra en textos contemporáneos extrabíblicos (4Q *Florilegium* 11-13; cf. ALLEGRO, *Fragments of a Qumran*, 353), incluso la misma formulación de hijo de David (*Sal. Salomón* 17,23; cf. LOHSE, *Der König aus Davids Geschlecht*, 339-341).

[108] DESCAMPS, *Le messianisme royal*, 60-61: «Le titre *Fils de David* n'évoque pas tant la figure d'un prince que celle, beaucoup plus riche et plus complexe, du Messie juif» Al subrayarse, pues, aquí más bien el aspecto mesiánico judío, poco importa la afirmación de F. Hahn que no se esperaba en el judaísmo al *Rey* mesiánico como realizador de milagros (cf. HAHN, *Hoheitstitel*, 262), ya que, si no bajo el aspecto de rey, sí bajo el aspecto de mesías se esperaba de él la realización de obras milagrosas.

[109] Una estilización evidente de la escena la muestra la cita del profeta Zacarías (9,9) que traen Mateo (21,5) y Juan (12,13), matizando el sentido mesiánico de la entrada en Jerusalén.

[110] Hay una serie de detalles en la narración—como la localización al comienzo, el carácter vivo del relato, la instrucción a los discípulos, la descripción de lo sucedido, la naturaleza sobria de la aclamación—que sugieren la presencia de un testigo ocular más bien que el esmero de un artista; así, TAYLOR, *Mark*, 452; DESCAMPS, *Le messianisme royal*, 62-63.

[111] TAYLOR, *Mark*, 457; SCHMID, *Marcos*, 296-297.

le denomina directamente hijo de David, sino que se propone sencillamente la pregunta sobre la proveniencia del Mesías (Mc 12,35-37 par.), contiene elementos que garantizan en su núcleo un origen en Jesús. A la disputa de Jesús con los fariseos, algunos autores le asignan una procedencia de la comunidad cristiana [112]. Sin embargo, aun supuestas las matizaciones redaccionales con que elaboran la escena cada uno de los sinópticos, y excluida la probabilidad de una elaboración de la comunidad para mostrar a Jesús como algo más que hijo de David [113], el núcleo esencial del relato se puede atribuir a un diálogo de Jesús con miembros judíos de su tiempo. Mientras que, por un lado, se presenta la concepción de los fariseos sobre el Mesías como hijo de David en línea de continuidad con la mentalidad de la época [114], por otro hay una discontinuidad grande entre la concepción de los judíos y la de Jesús [115]. Dada la poca probabilidad de provenir esta escena de la comunidad por el modo algo antiguo en que se expresa la superioridad del Mesías sobre David, es sumamente válido el criterio de discontinuidad con la opinión del ambiente [116]. A esta discontinuidad hay que añadir, como garantía de historicidad, la continuidad [117] que se observa entre la actitud de Jesús en esta escena sobre su mesianismo bajo el aspecto de hijo de David y las otras ocasiones en que se menciona su mesianismo bajo tal denominación. Sin negar la descendencia davídica del Mesías ni tampoco su título de hijo de David [118], tampoco lo proclama. Es la actitud que ha ido teniendo Jesús ante las diversas invocaciones como hijo de David que de él han hecho las personas que han sido curadas [119]. El motivo de tal reserva está perfectamente

[112] BULTMANN, *Geschichte*, 144-145; BORNKAMM, *Jesus*, 207; HAHN, *Hoheitstitel*, 113-115; FULLER, *Christology*, 111. Una síntesis sobre la variedad de sentencias emitidas sobre este pasaje, en SCHNEIDER, *Die Davidssohnfrage*, 66-81.

[113] Cf. supra, nota 100. En esta línea, dice V. Taylor: «It is difficult to think that the doctrinal beliefs of community could be expressed in this allusive manner»; TAYLOR, *Mark*, 493.

[114] LOHSE, *Der König aus Davids Geschlecht*, 337-345.

[115] Cf. c.V, p.147.

[116] CABA, *Evangelios*, 396-398.

[117] Ibid., 398-403.

[118] Cf. c.V, p.148.

[119] Habría que excluir sólo la aprobación que refiere Mateo a la aclamación que los niños hacen de Jesús como hijo de David, en su entrada en el templo (Mt 21,15); cf. c.V, p.149.

justificado para no suscitar malentendidos sobre su mesianismo, dado el matiz político que revestía la expectación de la época.

Pero, además, Jesús, en esta escena concreta de diálogo con los judíos, sin negar la descendencia davídica del Mesías, sugiere una descendencia de otro género superior [120]. Semejante insinuación está en perfecta continuidad con otras sugerencias parecidas de Jesús, al aludir a un parentesco superior al carnal (Mc 3,31-35) [121].

Por tanto, respecto a este título de hijo de David, hay un paralelismo con el título «Cristo» en cuanto a su uso, sentido y actitud que Jesús toma ante él. Al igual que no parece que Jesús utilizara el término «Cristo» dicho de sí, tampoco aparece que en los evangelios se proclamara a sí mismo hijo de David. Sin embargo, lo mismo que fue proclamado Mesías por otros, también fue proclamado hijo de David como expresión concreta de una expectación mesiánica en la dimensión propia de la época. Precisamente por esta mentalidad reinante, se explica la actitud de Jesús ante las manifestaciones de otros que lo declaran Mesías e hijo de David. Por una parte, jamás niega de sí ni una ni otra denominación; pero, por otra parte, tampoco muestra una simple aceptación sin más para no suscitar un movimiento nacionalista y popular. Así como la denominación de Mesías es completada con matizaciones que caracterizan su mesianismo, también al abordar la descendencia davídica del Mesías se completa igualmente su significado, dejando entrever en él otro origen que le constituye sobre el mismo David, por el que, aun siendo hijo suyo. puede ser llamado su Señor.

120 Cf. c.V, p.151.
121 Cf. c.V p.150s. CULLMANN, *Cristologia*, 212.

Capítulo IX

TRADICION Y ORIGEN DEL TITULO «HIJO DEL HOMBRE»

ESQUEMA

1. ¿Usó Jesús la expresión «Hijo del hombre»?
   a) Selección de textos por análisis filológico.
   b) Selección de textos por análisis histórico-formal.
   c) El acceso al Jesús histórico.
      1) El título «Hijo del hombre», antigua tradición palestinense.
      2) El título «Hijo del hombre» no es invención de la comunidad.
      3) El uso de Jesús.
2. Sentido de la expresión «Hijo del hombre» en labios de Jesús.
   a) Textos que miran a un futuro de gloria.
   b) Textos referentes al presente.

La expresión «Hijo del hombre» en su dimensión de contenido mesiánico presenta un fuerte contraste entre la escasez de su uso en el Antiguo Testamento y la abundancia sorprendente que tiene en el Nuevo, especialmente en los evangelios [1]. De igual manera, ofrece una diferencia radical el modo como aluden los evangelistas a este título, Hijo del hombre, y la forma de mencionar otros títulos, como sería el anteriormente estudiado. Mientras que la expresión «Cristo» apenas si se pone en labios de Jesús en la redacción de los evangelistas, por el contrario, el título «Hijo del hombre» se reserva exclusivamente para que sea pronunciado por Jesús [2]. Esta circunstancia hace que se formule con más motivo la pregunta: ¿Usó Jesús verdaderamente esta expresión «Hijo del hombre», o es fruto de una invención de la primitiva comunidad cristiana? Será ésta la primera cuestión que abordaremos en este capítulo. Una vez analizado el problema, intentaremos ver el sentido originario que tuvo semejante expresión y lo que con ella se quiso significar primitivamente en su aplicación a Jesús.

[1] Cf. c.VI, p.175.

[2] Sólo se pone una vez en labios de la muchedumbre esta denominación (Jn 12,34), pero, aun en este caso, se alude a palabras pronunciadas por Jesús: « ¿Cómo tú dices 'es conveniente que sea levantado el Hijo del hombre'? ¿Quién es este Hijo de hombre?»

1. *¿Usó Jesús la expresión «Hijo del hombre»?*

Al plantearse semejante pregunta, es obvio que no se cuestiona si Jesús utilizó semejante expresión todas las veces [3] que los evangelistas ponen tal denominación de Hijo del hombre en sus labios. Hay ocasiones en que se puede apreciar con cierta garantía que algunas de las ocasiones en que se alude a tal expresión, ésta no es sino el desarrollo último de una formulación primitiva distinta. Por tanto, los textos evangélicos en que Jesús aparece utilizando el título «Hijo del hombre» quedan reducidos, no ya sólo por proceder algunos de la misma fuente [4], sino también por otros dos capítulos sumamente iluminadores en el planteamiento del problema: un análisis filológico y un análisis histórico-formal [5].

a) Selección de textos por análisis filológico

La mención de la expresión «Hijo del hombre» en la redacción presente de los evangelios encierra siempre un contenido mesiánico. Sin embargo, no se puede negar la posibilidad de que en algún caso concreto el punto de partida original de la formulación griega υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου haya sido no ya el sentido mesiánico encerrado en el texto de Daniel (7,13), sino el uso de *bar 'enaša* (o *ben 'adām)* con la significación genérica de un hombre como individuo perteneciente a la colectividad humana [6]. En este sentido son interpretados por otros autores [7] algunos de los textos en que aparece la denominación «Hijo del hombre», como en la curación del paralítico [8] (Mc 2, 10; Mt 9,6; Lc 5,24), en el *logion* del poder del Hijo del hombre sobre el sábado [9] (Mc 2,28; Mt 12,8; Lc 6,5), al contra-

[3] Cf. c.VI, p.176.
[4] Cf. ibid.
[5] JEREMIAS, *Teología*, 302-306.
[6] Cf. c.VI, p.155.
[7] COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 433-435; JEREMIAS, *Teología*, 303-304; ID., *Die älteste Schicht*, 165-166.
[8] En este caso, a la objeción que revolvían en su interior algunos de los fariseos: « ¿Quién puede perdonar los pecados si no es sólo Dios?» (Mc 2,7), Jesús daría la respuesta contraponiendo: no sólo Dios puede perdonar, sino también *un hombre*, como en esta ocasión (Mc 2,10); así, la denominación «Hijo del hombre» originariamente respondería no a un título, sino a un sentido genérico de *hombre*.
[9] Si en el versículo precedente se habla del hombre en sentido genérico:

poner el pecado contra el Hijo del hombre y el pecado contra el Espíritu Santo [10] (Mc 3,28; Mt 12,32; Lc 12,10), al hablar Jesús del Hijo del hombre que no tiene dónde reclinar la cabeza [11] (Mt 8,20; Lc 9,58) o al contraponer al Bautista, que ni comía ni bebía, con el Hijo del hombre, que come y bebe [12] (Mt 11,19; Lc 7,34).

Es cierto que la expresión «Hijo del hombre» pudo haber tenido originariamente estos dos sentidos: el de título y el de expresión genérica. Por tanto, es posible que algunos de los textos en los que se encuentra tal formulación tengan como origen uno de estos dos sentidos. Pero la realidad concreta de tener la expresión «Hijo del hombre» su procedencia originaria a partir del sentido indefinido, no se puede afirmar sólo por la mera posibilidad. Hace falta tener una razón positiva que lo garantice; de lo contrario, habría que retener el sentido de título que obviamente le confiere la redacción actual del texto. Así, de los textos antes aludidos, dos de ellos muestran tener un punto de apoyo literario que respalda el sentido genérico primitivo; tal sería el *logion* sobre el sábado, ya que, al decirse que «el sábado se ha hecho para el hombre» (Mc 2, 27), es concluyente que «el hombre sea dueño del sábado» (Mc 2,28) [13]; igualmente el *logion* del pecado contra el Hijo

«El sábado fue hecho a causa del hombre, y no el hombre por el sábado» (Mc 2,27), también en el versículo siguiente se debería encontrar la misma significación: «El hombre es dueño del sábado» (Mc 2,28).

[10] Mientras que el texto de Marcos habla de los pecados que le son perdonados a los *hijos de los hombres* (Mc 3,28), es decir, a los hombres, al hombre—en contraposición al pecado contra el Espíritu Santo que no se le perdona (Mc 3,29)—, los otros dos evangelistas (Mateo y Lucas) reproducen el texto tomándolo de una fuente distinta, contrastando el pecado contra el *Hijo del hombre* y el pecado contra el Espíritu Santo (Mt 12,8; Lc 12,10).

[11] Jesús confrontaría su propia situación con la de los animales; así, el sentido original sería: «Las bestias tienen sus guaridas, pero un hombre como yo no tiene casa».

[12] En este caso, las dos veces que sale el término «hombre» (en la expresión ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου y ἄνθρωπος φάγος) debió proceder de la denominación genérica *bar 'enaša* con el sentido indefinido de «alguien», «uno». Así traducen C. Colpe y J. Jeremias este versículo: «Vino Juan, que no comía ni bebía..., vino *alguien* que comía y bebía, y dicen: es *uno* a quien le gustan las comilonas y bebidas»; COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 434; JEREMIAS, *Teología*, 304.

[13] GROTIUS, *Annotationes in libros Evangeliorum* (1641) 536; W. MANSON, *The Teaching of Jesus* (1931) 214 (de otra manera en *Mark 2,27f.*, en *Coniectanea Neotestamentica* [Lund 1947] 138-146); CULLMANN, *Cristologia*, 241-243; COPPENS, *Le Fils de l'homme danielique*, 37.

del hombre y el pecado contra el Espíritu Santo (Mt 12,32; Lc 12,10) también pudo tener su origen indefinido detrás de la expresión «Hijo del hombre», ya que está corroborado por el sentido genérico que tiene el texto de Marcos al hablar éste de pecados que se perdonarán «a los hijos de los hombres» (Mc 3,28), contrastados con la blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 3,29)[14]. En los otros casos mencionados hay una mera posibilidad de origen genérico, pero sin más garantía literaria, aunque tal vez se sienta el atractivo de mantener el origen indefinido de la expresión por el mero contraste que surge entre Dios y el hombre (cf. Mc 2,7.10)[15], entre las bestias y el hombre (Mt 8,20; Lc 9,58)[16], entre uno que come y bebe y *otro* que *ni* come *ni* bebe (Mt 11,19; Lc 7,34)[17]. Estos mismos contrastes también surgen, y aún más acentuados, cuando la comparación se establece no ya entre las bestias y un hombre, sino entre las fieras y un hombre cualificado, entre el Bautista y aquel a quien anunciaba, entre Dios y la figura concreta del Hijo del hombre.

b) Selección de textos por análisis histórico-formal

Al querer estudiar el origen de los textos en que aparece la expresión «Hijo del hombre», tiene gran importancia el elemento redaccional, ya que muchos de ellos se muestran como desarrollo ulterior de un texto primitivo más simple. El número total de textos en que aparece la denominación «Hijo del hombre», según la procedencia de diversidad de fuentes, asciende a unos cincuenta y uno[18]. De todos estos textos hay, por una parte, treinta y siete ocasiones en que, junto al texto en que aparece la expresión «Hijo del hombre», existe otra tradición competitiva que carece de ella, apareciendo, por el contrario, generalmente, el pronombre «yo»[19]; se dan, por

14 Cullmann, *Cristologia*, 241-243; Coppens, *Le Fils de l'homme danélique*, 37.

15 Cf. supra, nota 8.

16 Cf. supra, nota 11. El mismo J. Jeremias había excluido antes que en este caso la expresión «Hijo del hombre» proviene de un sentido genérico, ya que el no tener dónde reclinar la cabeza no es una nota general de diferencia entre los hombres y las fieras; cf. Jeremias, *Die älteste Schicht*, 171, nota 35.

17 Cf. supra, nota 12.

18 Cf. c.VI, p.176, con los textos en las notas 61-65.

19 Jeremias, *Die älteste Schicht*, 159-164.

otra parte, catorce ocasiones en que aparece la expresión «Hijo del hombre» sin que exista otra tradición carente de ella [20]. En el caso en que un mismo *logion* es transmitido de dos formas, es decir, con alusión al término «Hijo del hombre» y sin él, surge el problema de cuál de ellos es más primitivo y cuál de ellos es secundario. El análisis de cada uno de los textos da como resultado cierto que el título «Hijo del hombre» en estas ocasiones es, sin duda alguna, secundario, es decir, proviene de una ampliación o reajuste de un *logion* más antiguo [21]. Así aparece, por ejemplo, en el *logion* en que se afirma que el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19,10) [22], en el que se habla de que el Hijo del hombre será entregado para ser crucificado (Mt 26,2) [23], en el que se predice que el Hijo del hombre permanecerá en el seno de la tierra durante tres días y tres noches (Mt 12,39-40 par.; Lc 11,29-30) [24]. La frecuencia con que el término «Hijo del hombre» aparece como secundario en textos que se presentan como transformación de un *logion* más antiguo, como su desarrollo ulterior o como una nueva construcción [25], mues-

20 Procedentes de los *logia* comunes a Mateo y Lucas: Mt 8,20 par. Lc 9, 58 /Mt 11,19 par. Lc 7,34 /Mt 24,27.37 (= 39b) par. Lc 17,24.26; procedentes de Mc: Mc 2,28 par.; 13,26 par.; 14,62 par.; procedentes de la fuente especial de Mt: Mt 10,23; 25,31; procedentes de la fuente especial de Lc: Lc 17, 22.30; 18,8; 21,36; procedentes de Jn: Jn 1,51.

21 JEREMIAS, *Die älteste Schicht*, 166-170.

22 Un *logion* más primitivo es aquel en el que, sin aparecer el término «Hijo del hombre», se habla en primera persona y con una misión restringida de Jesús: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24). El texto de Lucas (19,10 par. Mt 18,11) aparece como una transformación secundaria del *logion* que trae Mateo, en la que queda limado el particularismo restringido al pueblo de Israel y en la que se sustituye la expresión «he sido enviado» por la otra «vino el Hijo del hombre»; cf. JEREMIAS, *Die älteste Schicht*, 166; ID., *Teología*, 305, nota 28.

23 El texto de Mateo es un desarrollo ulterior del dato originario del evangelio de Marcos en que se da el dato cronológico de faltar dos días para la Pascua y los Azimos (Mc 14,1); Mateo ha ampliado el texto, introduciendo la predicción de la pasión ya antes aludida: «Y el Hijo del hombre es entregado para ser crucificado» (Mt 26,2; cf. Mt 17,22); JEREMIAS, *Die älteste Schicht*, 167; ID., *Teología*, 305, nota 29.

24 Partiendo del texto de Marcos en el que, sin aparecer el término «Hijo del hombre», se afirma se dará una señal a la generación que la pide (Mc 8,12), Mateo no sólo concreta la señal en la de Jonás (Mt 16,4), sino que en una nueva construcción amplía la señal de Jonás, que estuvo en el vientre del cetáceo durante tres días, y tres noches en el corazón de la tierra (Mt 12, 39-40 par. Lc 11,29-30); cf. JEREMIAS, *Die älteste Schicht*, 167-168; ID., *Teología*, 305, nota 30.

25 Una ulterior confirmación y abundancia de ejemplos de secundarie-

tra que la comunidad y tradición encontró en esta fórmula una solemnidad especial y la ha puesto muchas veces en boca de Jesús, utilizándola en sus redacciones y reelaboraciones.

No hay, por el contrario, caso en el que suceda lo inverso, es decir, un *logion* primitivo en el que aparezca la denominación «Hijo del hombre» y después en otro secundario esta expresión sea sustituida por el pronombre «yo» o expresión similar [26]. Cuando el título «Hijo del hombre» se pone en un *logion*, ya no desaparece. Por eso, si a veces hay concurrencia entre un simple «yo» y el solemne título de Hijo del hombre, en este caso se puede afirmar, con J. Jeremias, que la probabilidad de una tradición más antigua está de parte del pronombre, sin excluir la posibilidad, en algunos casos concretos, de que las dos redacciones hayan podido existir simultáneamente ya desde el principio [27].

Además de estas ocasiones en que hay concurrencia de formulación sobre un *logion*, hay otros catorce casos en que la formulación «Hijo del hombre» se presenta sola sin tal concurrencia [28]. Excluyendo de estos textos alguno que pudiera provenir de una expresión indefinida del hombre (Mc 2,28 par.) [29], en ellos habría que considerar las formulaciones más primitivas en que aparece el término «Hijo del hombre» [30]. La ma-

dad del término «Hijo del hombre» por estos motivos de transformación, ulterior desarrollo o nueva construcción, la ofrece J. Jeremias, *Die älteste Schicht*, 166-168.

[26] Solamente se da un caso en que la expresión «Hijo del hombre», como texto más primitivo («Comenzó a enseñarles que es conveniente que el Hijo del hombre padezca mucho» [Mc 8,31]), es sustituida por un texto posterior mediante un pronombre: «Entonces comenzó Jesucristo a mostrar a sus discípulos que es conveniente que *él* (αὐτόν) suba a Jerusalén y padezca mucho» (Mt 16,21). Sin embargo, la excepción no es sino aparente, ya que Mateo, más que suprimir y sustituir aquí el término «Hijo del hombre» por el pronombre, ha adelantado más bien esta denominación de Hijo del hombre a la pregunta que hace Jesús a sus discípulos: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt 16,13); cf. Jeremias, *Die älteste Schicht*, 168; Id., *Teología*, 305, nota 31.

[27] Id., *Die älteste Schicht*, 169; Id., *Teología*, 305-306. Así sería el anuncio de la pasión que, junto con su forma más primitiva (Mc 9,31), ha ido revistiendo diversidad de formas; cf. Jeremias, *Die älteste Schicht*, 169-170; Id., *Teología*, 326.

[28] Cf. supra, nota 20.

[29] Cf. supra, p.225 nota 13.

[30] J. Jeremías también excluye de este número más primitivo el texto en que se contraponen Juan Bautista y el Hijo del hombre que come y bebe (Mt 11,19 par. Lc 7,34), por considerarlo proviniendo también del sentido genérico de hombre (cf. supra, nota 12); Jeremias, *Die älteste Schicht*, 170.

yoría de los trece textos restantes, considerados de más antigua datación [31], tratan del futuro del Hijo del hombre en su aspecto de epifanía en gloria [32]; con todo, no se excluye en este estrato más primitivo el aspecto de condición humilde presente del Hijo del hombre (Mt 8,20 par.; Lc 9,58; Mt 11,19 par.; Lc 7, 34), incluso de condición paciente (Mc 9,31 par.) [33].

c) El acceso al Jesús histórico

Partiendo de estos textos que presentan más garantías de antigüedad, nos preguntamos ahora si hay motivos suficientes para afirmar el uso por parte de Jesús de esta formulación «Hijo del hombre» en referencia a sí mismo. La respuesta a semejante pregunta presenta una variada gama de actitudes. Los autores no siempre se muestran en una línea constante al expresar su punto de vista [34]. La síntesis de las diversas actitudes se podría resumir en tres puntos de vista: Uno, el más radical, afirma que todos los dichos en que aparece la expresión

El texto en que se contraponen las zorras con sus guaridas y el Hijo del hombre sin tener dónde reclinar la cabeza (Mt 8,20 par. Lc 9,58; cf. supra, nota 11) fue considerado en un tiempo por J. Jeremias entre los más antiguos (cf. *Die älteste Schicht*, 172) y excluido posteriormente de esta lista por considerar que procedía también de un sentido indefinido de hombre (cf. *Teología*, 305-306). Estos dos textos también los hemos incluido dentro del número de las expresiones más antiguas; cf. supra, notas 16.17.

[31] El hablar de más antigua tradición no implica aún que todas esas ocasiones en que aparece el Hijo del hombre sean palabras auténticas de Jesús ni excluye el que se pueda deber a redacción del evangelista. Así, el texto en que se habla del Hijo del hombre en el trono de su gloria (Mt 25,31) podría provenir del mismo evangelista, a quien agrada semejante formulación (cf. Mt 19,28), apareciendo sólo en él; cf. JEREMIAS, *Die älteste Schicht*, 166; ID., *Teología*, 307.

[32] ID., *Die älteste Schicht*, 170-171; ID., *Teología*, 306.

[33] A este conjunto de formulaciones más primitivas, por no tener la concurrencia competitiva de otras formulaciones, habría que añadir este anuncio de la pasión que, por su brevedad, indeterminación e incluso índole lingüística, hay que ponerlo en la base de la formación de los diversos anuncios de la pasión; cf. JEREMIAS, *Teología*, 326.

[34] Así, por ejemplo, A. J. B. Higgins, que en un tiempo no consideraba defendible la opinión que Jesús no se refirió a sí como Hijo del hombre (cf. HIGGINS, *Son of Man-Forschung*, 124), después patrocinó precisamente esa actitud (cf. A. J. B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man* [Philadelphia 1964]). Igualmente, R. H. Fuller, que en un tiempo mantuvo que Jesús utilizó la expresión «Hijo del hombre» para designarse a sí mismo (cf. *The Mission and Achievement of Jesus* [London 1954]), presenta después una postura distinta en *The Foundations of New Testament Christology* (London 1965).

«Hijo del hombre» son creación de la primitiva Iglesia [35]. Otro admite que Jesús utilizó semejante formulación de Hijo del hombre, pero en referencia a una figura escatológica distinta de sí mismo; la Iglesia fue la que identificó tal figura con Jesús, creando así los dichos del Hijo del hombre no escatológico [36]. Finalmente, un tercer punto de vista mantiene que el título «Hijo del hombre» asciende hasta Jesús mismo y en una plena identificación con su figura [37]. Por las razones que a continua-

[35] Así, P. VIELHAUER, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Festschrift für Günther Dehn*, ed. W. Scheemelcher (1957) 51-79; ID., *Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit H. E. Tödt und E. Schweizer:* ZTK 60 (1963) 133-177. A P. Vielhauer sigue H. CONZELMANN, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition:* ZTK 54 (1957) 277-296, especialmente p.281-283; ID., *Jesus Christus*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III (Tübingen 1959) col.630-631; H. M. TEEPLE, *The Origin of the Son of Man Christology:* JBL 84 (1965) 213-250. Como punto de apoyo para tal punto de vista parten de la conexión, meramente yuxtapuesta, que muestran los textos de los sinópticos en que aparecen los términos «Reino de Dios» e «Hijo del hombre»; así, por ejemplo, en Mc 8,38 y 9,1; Lc 17,21 y 17,22; Mt 13,37 y 13,43. De Jesús procede la expresión «Reino de Dios» y de la comunidad la denominación «Hijo del hombre».

[36] R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen ^{3}1958) 30-36; H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959); J. KNOX, *The Death of Christ* (London 1959); F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen ^{2}1964) 13-53; A. J. B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man* (London 1964); R. H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology* (London 1965) 119-125. El punto de partida para esta opinión es la distinción que a veces se observa entre el que habla y la denominación «Hijo del hombre» en los textos referentes al futuro; así, por ejemplo, Mc 8,38; Lc 12,8. De esta manera, los textos en que aparece la distinción (o no se afirma la identificación) son auténticos, es decir, provienen de Jesús; en cambio, aquellos en que el Hijo del hombre se identifica con Jesús provienen de la comunidad, que unió el Hijo del hombre futuro con el Jesús terreno. Fuller matiza aún más, adoptando una postura intermedia: aunque Jesús se distinguió a sí mismo del futuro Hijo del hombre que había de venir en gloria, sin embargo, se consideró a sí mismo como realizando «prolépticamente», con anticipación, las funciones del Hijo del hombre que ha de venir; cf. FULLER, *Christology*, 122.

[37] O. CULLMANN, *Cristologia del Nuovo Testamento* (Bologna 1970) 219-295; E. SCHWEIZER, *Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu:* ZNW 50 (1959) 185-209; ID., *The Son of Man:* JBL 79 (1960) 119-129; ID., *The Son of Man Again:* NTS 9 (1963) 256-261; J. COPPENS, *Le Fils de l'homme daniélique et les relectures de Dan VII, 13 dans les Apocryphes et les Ecrits du Nouveau Testament:* ETL 37 (1961) 5-51; J. JEREMIAS, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien:* ZNW 58 (1967) 159-172; ID., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974) 299-320. Aun en este tercer punto de vista se encuentran grandes diferencias en la apreciación: mientras que, para J. Jeremias, los textos más antiguos son aquellos en los que la expresión «Hijo del hombre» tiene referencia al futuro (cf. *Teología*, 306), para E. Schweizer, en cambio, los textos que tienen más garantías de proceder de Jesús son aquellos que se refieren a la actividad terrena del Hijo del hombre, en referencia al mismo Jesús (cf. SCHWEIZER, *Der Menschensohn*, 206).

ción se expondrán, creemos que sólo esta tercera opinión es valedera.

Al establecer el acceso al Jesús histórico de la expresión «Hijo del hombre», partiendo de los textos antes indicados como más primitivos, habrá que proceder con un cierto orden, subrayando primero el carácter palestinense de la expresión que confirma su antigüedad, excluyendo, después, su creación por parte de la comunidad, para ver, por fin, las razones que sugieren el uso que Jesús hizo de semejante expresión «Hijo del hombre» en referencia a sí.

1) El título «Hijo del hombre», antigua tradición palestinense

El origen palestinense del título «Hijo del hombre» aplicado a Jesús está respaldado, en primer lugar, por datos lingüísticos. Los textos expuestos antes como más antiguos muestran rasgos que no tienen afinidad con su formulación actual griega, sino que revisten trazos de procedencia semítica. Así, el texto que habla del Hijo del hombre sentado a la derecha de la Potencia (Mc 14,62) sustituye el nombre de Dios por el de Poder, según el uso frecuente judío [38]. Además, la desaparición rápida de la expresión «Hijo del hombre» del uso corriente de la comunidad helenística muestra también su origen palestinense. Fuera de las palabras de Jesús, el título «Hijo del hombre» sólo aparece en el ambiente judeo-cristiano de Palestina en labios de Esteban (Act 7,56) [39]. San Pablo, aun conociendo con toda probabilidad la denominación de Hijo del hombre aplicada a Jesús [40], no la utiliza nunca. La razón podría ser el prevenir el peligro de que la comunidad griega entendiera erróneamente el título como una designación de origen [41]. Todo esto muestra

[38] Jeremias, *Teología*, 307, nota 36. Añade además J. Jeremias otra serie de datos lingüísticos que no corresponden a una formulación griega, como serían la insólita presencia del artículo τήν delante del demostrativo ἑτέραν (Mt 10,23) o del sustantivo πίστιν (Lc 18,8) y el uso superfluo del adjetivo demostrativo ταύτῃ (Mt 10,23).

[39] En el Apocalipsis aparece dos veces la expresión «Hijo del hombre» (1,13; 14,14), citando a Dan 7,13; y una en la carta a los Hebreos (2,6), citando el Sal 8,5.

[40] Así lo muestra la denominación que hace de Cristo como «hombre» (Rom 5,15; 1 Cor 15,21) y la presentación tipológica que hace de Adán en referencia a Cristo; cf. Jeremias, *Teología*, 308.

[41] Ibid.

que ya anteriormente a San Pablo se usaba la expresión «Hijo del hombre» aplicada a Jesús, pero aún no dice nada de la procedencia de Jesús mismo, ya que pudo brotar en la comunidad misma palestinense.

2) El título «Hijo del hombre» no es innovación de la comunidad

Aunque es cierto que muchos de los textos en que aparece la expresión «Hijo del hombre» se debe a un trabajo redaccional de los autores y refleja el tono solemne que la comunidad encontraba en esa formulación [42], sin embargo, no se puede afirmar que tal título aplicado a Jesús tuviese su origen en la comunidad cristiana. Algunos, para atribuir a la comunidad la procedencia, parten de la mera yuxtaposición que presentan en el evangelio los términos «reino de Dios» e «Hijo del hombre»; tal yuxtaposición mostraría que el tema de predicación del reino procede de Jesús y la denominación «Hijo del hombre» procede de la comunidad [43]. Sin embargo, contra esta idea de una creación de la comunidad está el hecho extraño de que más de ochenta veces semejante expresión la haya puesto la comunidad sólo en labios de Jesús [44]. Además, sería inexplicable que la comunidad cristiana, creyendo ya en la identificación entre Hijo del hombre y Jesús, pusiese en sus labios esta expresión inventando formulaciones en que tal identificación podría dar lugar a duda, dejando entrever una separación entre el «yo» de Jesús y el Hijo del hombre (Mc 8,38; 14,62) [45]. Igualmente es inexplicable como creación de la comunidad los *logia* del Hijo del hombre en que aparece su sentido humilde y terreno (Mt 8,20 par.; Lc 9,58; Mt 11,19 par.; Lc 7,34), ya que está en línea de discontinuidad con una comunidad de fe

[42] Cf. supra, p.156.
[43] Cf. supra, nota 35.
[44] Con la única excepción de Jn 12,34; incluso se podría hablar de excepción aparente, ya que la multitud habla citando una palabra de Jesús. Es extraño el que esta expresión se ponga sólo en labios de Jesús, mientras que justamente lo contrario sucede con el título *Cristo*, que se utiliza siempre en formulaciones eclesiales y locuciones del pueblo al hablar de Jesús y prácticamente nunca en labios de Jesús mismo; cf. Schweizer, *The Son of Man*, 119; Coppens, *Le Fils de l'homme danièlique*, 36.
[45] Schweizer, *Der Menschensohn*, 187-188; Id., *The Son of Man*, 119-120; Id., *The Son of Man Again*, 257-258; Jeremias, *Teología*, 309.

que cree en Jesús[46]. En esta misma línea de discontinuidad se encontraría el sustrato último de los anuncios de la pasión bajo la denominación «Hijo del hombre» (Mc 9,31) que motiva la fuerte repulsa que hace Jesús de la insinuación disuasiva de Pedro (Mc 8,31-33)[47].

A pesar de estas razones, aún parece quedar por explicar por qué no aparecen combinados en los textos, sino yuxtapuestos, el tema del reino de Dios y la denominación de Hijo del hombre. Semejante yuxtaposición no sería una novedad, ya que también aparece en el judaísmo del tiempo de Jesús; mientras que era frecuente el tema del reino en la expectación del futuro, la otra denominación quedaba más bien reducida a un círculo estrecho[48]. Por último, una muestra clara de la no procedencia de la comunidad de esta denominación del Hijo del hombre aplicada a Jesús sería la falta de alusión a la resurrección de Cristo en los textos en que se habla de la exaltación futura y gloriosa del Hijo del hombre; así, en Mc 14, 62, se habla de exaltación y parusía, no de resurrección[49]. La creación de la comunidad le hubiese llevado a presentar como prueba evidente de la glorificación del Hijo del hombre la resurrección de Jesús, centro de la fe de la comunidad. En consecuencia, por todas las razones antes expuestas se puede afirmar que el uso del término «Hijo del hombre» no es innovación de la comunidad, sino que es prepascual, asciende a Jesús mismo.

46 SCHWEIZER, *Der Menschensohn*, 200-201; ID., *The Son of Man Again*, 258.

47 ID., *The Son of Man*, 120-121; ID., *The Son of Man Again*, 258.

48 JEREMIAS, *Teología*, 310. Proyectando el ambiente de la época de Jesús a su predicación, dice con agudeza J. Jeremias: «Exactamente igual ocurre en la predicación de Jesús. En la predicación pública, principalmente en las parábolas, Jesús habló del 'reino' venidero. En cambio, la tradición de Marcos pone en labios de Jesús, desde la confesión de Pedro, el título Hijo del hombre, pero sólo cuando Jesús habla con los discípulos. Tan sólo, y por primera vez, cuando comparece ante el Sanedrín, Jesús—según Marcos—rompe el velo del secreto que comienza con Mc 8,27ss. Todas las probabilidades hablan en favor de que la restricción del empleo del título de 'Hijo del hombre' a los *logia* en que Jesús habla con sus discípulos, tal vez sea un recuerdo de algo histórico, y quede así explicada la yuxtaposición inconexa de la predicación del 'reino' y de las palabras del 'Hijo del hombre': el 'reino' de Dios es la palabra clave de la predicación exotérica, el 'Hijo del hombre' lo es de la predicación esotérica de Jesús»: *Teología*, 310-311. El que en ocasiones Jesús aparezca hablando a la muchedumbre sobre el Hijo del hombre (Mc 8,38) se debe a la redacción de Marcos (Mc 8,34); cf. ID., *Teología*, 311, nota 51.

49 Ibid., 309.

3) El uso de Jesús

Junto al número abundantísimo de veces que los evangelios ponen en labios de Jesús la denominación de Hijo del hombre, sorprende el que no se encuentre tal título en ninguna formulación de fe de la primitiva Iglesia o como fundamento para dirigirse a Jesús en una invocación de la comunidad. Tenemos el caso extraño que, mientras, por un lado, la comunidad griega evita sistemáticamente la denominación «Hijo del hombre» para evitar malentendidos [50], por otro, muestra una tendencia a multiplicar, incluso redaccionalmente a veces, la denominación de Hijo del hombre y siempre en labios de Jesús. La única explicación plausible de semejante paradoja está en la convicción de la comunidad, fundada en un hecho histórico, del uso real que Jesús hizo de esta expresión «Hijo del hombre». Por una parte, no la utiliza ella por temor a mala interpretación; pero, por otra, la respeta sin cancelarla, sino más bien multiplicándola, por cariño y veneración a la formulación que debió usar Jesús mismo [51]. Pero este uso de Jesús no se puede reducir exclusivamente a aquellos textos que hablan de la venida futura del Hijo del hombre [52], por las razones antes expuestas [53]. Mucho menos aún se puede afirmar que Jesús, al utilizar esta denominación aludiendo a una escatología futura, establece una distinción entre sí mismo y la figura del Hijo del hombre que ha de venir después. No es precisamente el tenor de la figura de Jesús el ser un simple profeta que anuncia la venida de otro. No es ésta la impresión que producen sus palabras (cf. Mt 5,21) ni la convicción que dejaron sus obras (cf. Mt 11, 2-6 par.; Lc 7,18-23; Mt 12,28 par.; Lc 11,20) en sus discípulos [54]. A veces, la misma comparación de textos paralelos excluye la distinción entre Jesús y el Hijo del hombre, ya que

[50] Cf. supra, p.261.

[51] Schweizer, *The Son of Man Again*, 257; Jeremias, *Teología*, 309-310; Coppens, *Le Fils d'homme danielique*, 35-36.

[52] Cf. supra, notas 36-37.

[53] Cf. supra, p.262.

[54] No habla Jesús al estilo de los profetas del Antiguo Testamento: «Así dice el Señor», sino más bien con la aseveración del que habla con autoridad propia (Mt 5,21.27.31.33). La impresión que produjo la muerte de Jesús en sus discípulos no fue la de un simple mensajero o simple profeta, como la mayoría de los precedentes; cf. Schweizer, *The Son of Man Again*, 257-258; Jeremias, *Teología*, 320.

en una formulación más primitiva, en vez de la expresión «Hijo del hombre», aparece el pronombre «yo». Así se puede apreciar al constatar la formulación en el texto de Lucas en que se dice que el *Hijo del hombre* confesará delante de los ángeles de Dios a aquel que confesare a Jesús delante de los hombres (Lc 12,8), con la otra formulación paralela de Mateo en la que el término «Hijo del hombre» se sustituye por este otro: «*Yo* le confesaré delante de mi Padre en los cielos» (Mt 10,32) [55].

Ni siquiera se puede decir que Jesús, distinguiéndose del futuro Hijo del hombre que había de venir en gloria, se considerara, sin embargo, como realizando prolépticamente las funciones del que había de venir [56]. La actuación de Jesús no es la del que está destinado a ser Hijo del hombre glorioso, sino la del que ya es Hijo del hombre y será un día glorificado [57]. Jesús, pues, debió utilizar la expresión «Hijo del hombre» en referencia a su condición terrena, a su aspecto paciente y a su gloria futura, pero en una plena y total identificación con él.

2. *Sentido de la expresión «Hijo del hombre» en los labios de Jesús*

Supuesto este uso de la expresión «Hijo del hombre» por parte de Jesús, habría que precisar el sentido que tal formulación tenía en sus labios. Para ello vamos a partir, en primer lugar, de los textos que hablan de su condición futura gloriosa y, después, de su situación presente, no sólo en su aspecto de condición humilde, sino también en su faceta paciente.

a) Textos que miran a un futuro de gloria

En todos estos textos, aun en aquellos que tienen más garantías de antigüedad [58] y tienen en su núcleo clave procedencia de Jesús [59], se hace una referencia clara a la figura del Hijo de hombre del profeta Daniel (Dan 7,13) [60]. Al igual

[55] JEREMIAS, *Teología*, 319-320. Semejante fenómeno aparece también al comparar Mc 8,38 («Hijo del hombre») con el texto de Mt 10,33 («yo») o el texto de Mt 19,28 («Hijo del hombre») con el de Lc 22,29-30 («yo»).
[56] FULLER, *Christology*, 122.
[57] HOOKER, *The Son of Man in Mark*, 188.
[58] Cf. supra, p.258.
[59] Cf. supra, p.259.
[60] Cf. c.VI, p.156.

que en el texto profético, también en este conjunto de textos se habla frecuentemente del Hijo del hombre en referencia a su venida sobre las nubes del cielo (Mc 13,26; 14,62), él mismo sentado en el trono a la derecha del Poder (Mc 14,62; Mt 26, 64; Lc 22,69) con poder y gloria (Mc 13,26; Mt 25,31), rodeado de ángeles (Mc 13,27; Mt 25,31; Jn 1,51), con una nota de universalidad en su dominio al reunirse ante él todas las gentes (Mt 25,32) y congregar a los elegidos de los cuatro vientos desde el confín de la tierra hasta el extremo del cielo (Mc 13, 27). Con la expresión «Hijo del hombre» va unida en este grupo de textos la máxima glorificación y también la máxima universalidad de su dominio, al igual que al Hijo de hombre de Daniel que, viniendo sobre las nubes del cielo (Dan 7,13), se le da gloria e imperio para que todos los pueblos y naciones le sirvan (Dan 7,14).

Si en estos textos de glorificación futura del Hijo del hombre se habla de él en tercera persona (Mt 10,23; 25,31; Mc 14, 62; Lc 22,69), no es precisamente porque se establezca una distinción entre Jesús y el Hijo del hombre [61], ni aun siquiera porque la expresión «Hijo del hombre» en esos casos sustituya al pronombre «yo», manteniendo así una identidad clara entre los dos [62], antes bien para hacer distinción no entre las dos figuras, Jesús y el Hijo del hombre, sino para contraponer el estado presente de Jesús, Hijo del hombre, y su estado futuro de glorificación y exaltación [63]. En esta figura evangélica del Hijo del hombre, junto con esta nota de glorificación de un grupo de textos propia del Hijo de hombre de Daniel, existe otra faceta de humillación y abajamiento característica de otro grupo de textos evangélicos en los que aparece igualmente la expresión «Hijo del hombre».

[61] Cf. supra, p. 264.

[62] Algunos dan la explicación de que *bar 'enaša* sustituye al pronombre «yo». Pero esta explicación no satisface porque, aunque el *bar 'enaša* tiene una significación genérica de «hombre» en la que también está contenido el pronombre «yo», no es por identificación, sino porque en el sentido genérico de «hombre» se incluye también el pronombre personal «yo» en su condición de hombre; cf. JEREMIAS, *Teología*, 303, nota 21 y p.319. Sería diverso el caso aludido antes (cf. supra, nota 55), ya que en los textos antes mencionados se trata de una referencia primitiva «yo» en un evangelista, que otro evangelista después ha sustituido con un título que caracteriza ese «yo» de Jesús.

[63] HOOKER, *The Son of Man in Mark*, 188; JEREMIAS, *Teología*, 320.

b) Textos referentes al presente

Hay una nota muy frecuente en el evangelio, al exponer palabras y actuaciones de Jesús: Con su presencia, con su intervención verbal y operativa se inaugura una época nueva ya anunciada por los profetas; así, al presentarse Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,21), al responder a los enviados por el Bautista (Mt 11,3-5; Lc 7,19-22), al constatar la venida del reino en la expulsión que hace de los demonios (Mt 12,28; Lc 11,20). Con la persona de Jesús de alguna manera el fin de los tiempos ya ha comenzado, el reino de Dios está presente sin necesidad de esperar al futuro. Sobre esta actividad terrena de Jesús con la que se inicia una nueva etapa, se proyecta también la denominación «Hijo del hombre». Unas veces, para colorear la actuación humilde del que tiene una condición semejante a los demás hombres comiendo y bebiendo (Mt 11,19 par.; Lc 7,34) o, más precaria aún, al no tener dónde reclinar la cabeza (Mt 8,20 par.; Lc 9,58), y presentarse, no en actitud de ser servido, sino de prestar servicio (Mc 10,45; cf. Lc 22, 27). Es innegable que los discípulos, los evangelistas y la comunidad han atribuido a Jesús en su condición de Hijo del hombre esta característica de despojo y abajamiento en su actuación terrena en el presente. Sería inexplicable la nueva creación de esta faceta por parte de la comunidad si no estuviera respaldada por un fundamento histórico en la atribución de Jesús mismo [64].

Dentro de esta actuación terrena en el presente del Hijo del hombre, su condición de despojo se lleva al límite cuando se anuncian los sufrimientos y muerte por los que ha de pasar (Mc 9,31). Aunque este anuncio primitivo, breve e indeterminado, haya podido tener ampliaciones posteriores y ulteriores precisaciones (Mt 17,23; 20,19) [65], responde a una realidad que Jesús ha podido prever y la ha expresado en anticipación, utilizando la denominación «Hijo del hombre» para concretar en ella su final trágico [66]. De esta manera, el título «Hijo del hom-

[64] Cf. supra, p. 252.

[65] Tal sería la precisación «al tercer día» (Mt 17,23; 20,19) en vez de «después de tres días» (Mc 9,31), o la mención de la crucifixión (Mt 20,19) en vez de la muerte que trae Marcos (Mc 9,31; 10,34); cf. JEREMIAS, *Teología*, 326.

[66] Hay datos suficientes en el evangelio que muestran la previsión que

bre» ha sido empleado por Jesús, no sólo para mostrar la exaltación y gloria, sino también para indicar la condición humilde en su actuación terrena llevada al extremo del abajamiento en su final de muerte. Así, junto a la glorificación del Hijo de hombre descrita por el profeta Daniel, expresa la humillación suma del Siervo de Yahvé prevista por el profeta Isaías [67].

Aquí radica, pues, la novedad que presenta la concepción del título «Hijo del hombre» usado por Jesús. Las figuras que ya existían en el pasado representando cada una aspectos distintos—de gloria en el Hijo del hombre y de humillación en el Siervo de Yahvé—quedan unidas en una misma persona, Jesús, que se identifica con el Hijo del hombre, pero encerrando en sí el doble aspecto de humillación y gloria.

Jesús podía tener de su final: las palabras de amenaza contra los que matan a los profetas (Mt 23,34-36), la suerte del Bautista (Mt 14,12-13), la actitud adversa de los fariseos después de verle transgredir el sábado (Mc 3,6), la noticia que le comunican de que Herodes quiere matarlo (Lc 13,31); cf. JEREMIAS, *Teología*, 323-331.

[67] Cf. c.VI, p.184.

CAPÍTULO X

TRADICION Y ORIGEN DEL TITULO «HIJO DE DIOS»

ESQUEMA

1. Opiniones de los otros sobre Jesús.
   a) «¿Quién dicen los *hombres* que soy yo?»
   b) «*Vosotros*, ¿quién decís que soy yo?»
      1) Confesión de fe en Jesús como «Hijo de Dios» en textos prepaulinos.
      2) Confesión de fe en Jesús como «Hijo de Dios» en la predicación de Pablo.
      3) Confesiones de fe en Jesús como «Hijo de Dios» en los evangelios.
2. Afirmaciones de Jesús sobre sí mismo.
   a) Posiciones contrarias.
   b) Origen fontal en las manifestaciones de Jesús.
      1) Actitud general de Jesús en sus palabras.
      2) La denominación de «Hijo de Dios».
      3) La denominación de «Hijo».
         a) La denominación de Dios como Padre.
         b) La designación de Jesús como «Hijo».
            1.º La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12; Mt 21,23-46; Lc 20,9-19).
               a) Un proceso alegorizante creciente.
               b) El núcleo originario primitivo.
               c) La procedencia de este núcleo originario.
            2.º *Logion* sobre el conocimiento de «aquel día y hora» (Mc 13,32; Mt 24,36).
               a) Enmarcación en el contexto.
               b) El texto mismo.
               c) Origen del *logion*.
            3.º El «Hijo» en el himno de exultación (Mt 11,27; Lc 10,22).
               a) Contexto y forma del texto.
               b) Origen del texto.
               c) Contenido y sentido del texto.

Venimos una vez más a la afirmación culminante de la cristología del Nuevo Testamento en general, y de los evangelios en particular: Jesús es el Hijo de Dios. Este título lo veremos ahora no bajo el aspecto de redacción en los evangelios [1], sino con la finalidad de determinar el desarrollo de su tradición y el

[1] Cf. c.VII, p.200.

punto de partida de su origen. Aunque ahora la fe cristiana con esta denominación «Jesús, Hijo de Dios» expresa la filiación ontológica de Jesucristo en cuanto que la naturaleza divina le es comunicada por el Padre en una generación eterna [2], sin embargo, este contenido profundamente teológico no se formuló ya en los albores de los escritos neotestamentarios, sino que se llegó a él más tarde, partiendo sin duda de los mismos textos del Nuevo Testamento.

En el Antiguo Testamento y en el judaísmo la denominación «hijo de Dios», como ya hemos dicho antes [3], no superaba el sentido de una filiación moral o adoptiva. Que haya una evolución grande entre el uso que se hacía de semejante expresión en el Antiguo Testamento, y el sentido que en ocasiones se le da en el Nuevo Testamento es algo que parece natural y obvio. La dificultad grande surge cuando se trata de ver si el contenido cristiano de la expresión «Hijo de Dios» tiene sus raíces en la misma vida terrena de Jesús, ya que la denominación y contenido de la expresión «Hijo de Dios» es para algunos [4] una nueva creación de la primitiva comunidad cristiana tomada del mundo helenístico circundante y según el sentido que en él tenía. Es, pues, importante estudiar cuál es el verdadero origen de este título «Hijo de Dios» aplicado a Jesús.

El estudio del origen de este título lo podríamos encuadrar en la escena de Cesarea de Filipo (Mc 8,27-29 par.), pero ampliando las preguntas que en ella se formulan. A una primera pregunta «¿Quién dicen *los hombres* que soy yo»? (Mc 8,27), se añade una segunda: «Pero *vosotros*, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,28). A estas dos preguntas se podría sumar una tercera, formulada ahora a *Jesús* con las palabras que se le dirigieron al Bautista: «¿Qué dices de ti mismo?» (Jn 1,22). Este será, pues, nuestro modo de proceder: partiremos sumariamente de lo que dicen los otros de la persona de Jesús, circunscritos ahora siempre al título «Hijo de Dios», primero «los hombres», después «vosotros», es decir, los discípulos con una formulación de fe [5]. Desarrollaremos sobre todo lo que Jesús dice de

[2] AMBROSANIO, *Cristologia*, 383.
[3] Cf. c.VII, p.188.
[4] Cf. c.VII, p.192.
[5] El estudio pormenorizado de las formulaciones de fe sobre la persona de Jesús en el Nuevo Testamento y en el sucederse de sentencias dogmáticas sería materia del tratado de Cristología propiamente dicho como res-

sí mismo respecto a este título «Hijo de Dios» como fundamento que origina las formulaciones de fe que después se dirán de él en el Nuevo Testamento e Iglesia.

1. *Opiniones de los otros sobre Jesús*

a) «¿Quién dicen los hombres que soy yo?»

La opinión de los *hombres* sobre Jesús, en contraposición a la opinión de los «discípulos», apenas si se expresa en los evangelios bajo la denominación de Hijo de Dios. Lo consideran más bien como Juan el Bautista, Elías o uno de los profetas (Mc 8,28; cf. 6,14-16), lo aclaman como hijo de David[6] en el sentido mesiánico político de pura descendencia davídica. La denominación «Hijo de Dios» aplicada a Jesús no se encuentra en labios de los «hombres», es decir, en labios de aquellos que no son portadores de formulaciones de fe propias de los «discípulos». Si semejante expresión la utiliza el demonio en las tentaciones de Jesús (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9) y exorcismos (Lc 4, 41), el sumo sacerdote en el interrogatorio del Sanedrín (Mc 14, 61 par.), por los transeúntes al pie de la cruz (Mt 27,40-43), es sólo con el contenido judaico que poseía tal formulación[7].

b) «Vosotros, ¿quién decís que soy yo?»

La opinión de los *discípulos* sobre Jesús, en cuanto manifestación de fe bajo esta denominación de Hijo de Dios, está muy clara y repetidamente expresada en el Nuevo Testamento y, en concreto, en los evangelios. La confesión de fe en Jesús como Hijo de Dios atraviesa todos los estratos de la tradición, aunque a veces revista diversidad de matices.

puesta a la pregunta a los «discípulos» en su condición de tales: «*Vosotros* ¿quién decís que soy yo?»

6 Cf. c.V, p.147.

7 No se enumera aquí la proclamación del centurión (Mc 15,39), ya que en la redacción de Marcos y también de Mateo se encierra una verdadera formulación de fe, propia de discípulo que cree.

1) Confesión de fe en Jesús como «Hijo de Dios» en textos prepaulinos

En una confesión de fe prepaulina [8] inserta en la carta a los Romanos, San Pablo habla de Jesús como hijo de David según la carne y como Hijo de Dios en conexión con su resurrección: «Nacido de la descendencia de David según la carne, constituido Hijo de Dios, poderoso según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor» (Rom 1,3-4). La resurrección se presenta aquí como la fuente de una nueva condición de Jesús, de una nueva función. La formulación «Hijo de Dios» no habría que considerarla aquí como una afirmación de la naturaleza metafísica del Señor; sin referirse San Pablo a la unión de las dos naturalezas en una sola persona, presenta la persona concreta de Cristo [9]. Semejante presentación está en consonancia con otros textos del Nuevo Testamento que nos muestran el nivel antiguo de la primitiva comunidad. Así, en la primitiva predicación de Pedro se habla de Jesús de Nazaret, el crucificado, que llega a ser «Cristo y Señor», es decir, el Mesías entronizado al cual se le da todo poder (Mt 28,18) mediante su resurrección de los muertos: «Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Act 2,36). Por esta entronización mesiánica y real se pueden decir de Jesús las palabras del salmo: «Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7). La filiación se aplica a Jesús junto con la resurrección y el texto de entronización mesiánica (cf. Act 13,33; Heb 1,5; 5,5). Al igual que en estos textos, también en la confesión de fe prepaulina (Rom 1,3-4) la filiación de Jesús se toma en un sentido funcional mesiánico y no propiamente ontológico [10].

En otro texto, tal vez de tradición también prepaulina [11], encontramos la misma conexión entre la resurrección del Crucificado y el nuevo ser de Mesías y Señor entronizado (Flp 2, 6-11). Junto con la nota de exaltación como Señor en la resu-

[8] O. Cullmann, *Les premières confessions de la foi chrétienne* (Paris 1948) 45-46; *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* (Westminster 1969) 1105.

[9] Ibid., 1104.

[10] Kremer, *Sohn Gottes*, 6.

[11] Segovia, *Filipenses*, 753-754.

rrección, se apunta también la de preexistencia (Flp 2,6-7), al igual que a ella se alude en textos en que se habla del envío que Dios hizo del Hijo (Rom 8,3; Gál 4,4). Por tanto, en la comunidad primitiva de donde San Pablo cita himnos y textos, hay una conexión entre el título «Hijo de Dios» y la resurrección de Jesús, al mismo tiempo que se proclama un sentido de preexistencia en su filiación [12].

2) Confesión de fe en Jesús como «Hijo de Dios» en la predicación de San Pablo

No cabe duda de que en la predicación de Pablo fue éste un tema central. El mismo se presenta, al hablar de su vocación, siendo objeto de una revelación especial del Hijo con la misión de comunicarla a los gentiles (Gál 1,15-16). En esta fe del Hijo de Dios vive (Gál 2,20) y ésta misma transmite. Por eso, ya desde el comienzo se dice de él que hizo del tema de la filiación el núcleo de su anuncio: «En seguida comenzó a predicar en las sinagogas que Jesús es el Hijo de Dios» (Act 9,20); pretende que todos lleguen a la unidad de fe y conocimiento del Hijo de Dios (Ef 4,13); hay que servir al Dios vivo y verdadero en espera de que Jesús, su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, vuelva del cielo (1 Tes 1,10).

Al igual que en aquellos textos de tradición prepaulina se conexiona filiación y resurrección (Rom 1,3-4; Flp 2,6-11), también en los textos propios de Pablo se da semejante conexión al decir que Dios resucitó a Jesús, su Hijo (1 Tes 1,10), a quien se le someterán todas las cosas, ya que aun la muerte se le ha sometido por la resurrección (1 Cor 15,26-28). Pero junto a este sentido funcional de la filiación por la exaltación de la resurrección, San Pablo se expresa también de modo que la filiación no se puede reducir a un mero sentido mesiánico funcional. El habla de la filiación de Jesús en términos tan expresivos que recuerdan la oblación que Abrahán hizo de su propio hijo Isaac: «El que no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con él todas las cosas?» (Rom 8,32). No se trata, pues, de una filiación mesiánica, sino que la entrega del propio Hijo es señal del amor de Dios (Rom 5,8), con quien hemos sido reconciliados

[12] Kremer, *Sohn Gottes*, 6.

por la muerte de su Hijo (Rom 5,10). A la luz de estos textos en los que San Pablo habla del propio Hijo de Dios, adquieren sentido aquellos otros en que se habla de una preexistencia del Hijo (Flp 2,6-7; Gál 4,4; Rom 8,3). Podemos, pues, decir que al formular San Pablo su fe en Jesús como Hijo de Dios, la presenta no sólo bajo el aspecto funcional mesiánico referido a la resurrección, sino también bajo este otro sentido de filiación en referencia a su origen como Hijo verdadero de Dios [13].

3) Confesiones de fe en Jesús como «Hijo de Dios» en los evangelios

Sin duda alguna, los evangelios han sido redactados con una visión de fe en Jesús a partir de su resurrección y con mayor conocimiento de las palabras y obras de Jesús bajo la luz del Espíritu. En este sentido se podría decir que los evangelios, en su conjunto, constituyen la respuesta de los discípulos a la pregunta de Jesús: «Y vosotros, ¿quién decís que yo soy?» (Mc 8,29). El sentido de la respuesta de los evangelios ya se puede entrever a través de la presentación que hacen de la figura de Jesús bajo el título de Hijo de Dios [14]. Pero, al igual que los textos prepaulinos y los de San Pablo no tienen siempre la misma significación, también los textos del evangelio pueden presentar semejante diversidad y no siempre es fácil distinguir, ya que son múltiples las tradiciones que se recogen en el evangelio; y, a veces, aunque una tradición tenga en sí misma o en su origen un sentido, al insertarse en el conjunto del evangelio puede adquirir un sentido más completo.

Así, en el evangelio de *Marcos* muchas de las expresiones sobre la filiación, aunque tal vez en sí tengan un sentido funcional, por el trabajo de redacción del evangelista su significación sobrepasa el mero sentido del «Cristo» que llega a ser Hijo de Dios por su exaltación. El versículo programático de Marcos (Mc 1,1) y la confesión del centurión (Mc 15,39), dada su colocación clave y correspondencia mutua [15], encierran en la mención de la filiación un contenido que supera ciertamente el mero sentido mesiánico, incluyendo toda la

[13] Ibid., 6-7.
[14] Cf. c.VII, p.200.
[15] Cf. c.I, p.21 y c.VII, p.204.

profundidad de fe del evangelista en la figura de Jesús. Hay, sin embargo, otras ocasiones en que se alude a la filiación de Jesús en las que tal vez la tradición usada por Marcos utiliza el término de Hijo para mostrar su designación mesiánica, manteniéndose así en una faceta puramente funcional. Tal sería la mención que se hace de Jesús como Hijo en el bautismo (Mc 1,11) y en la transfiguración (Mc 9,7). Sin embargo, aun estos textos en el conjunto del evangelio de Marcos adquieren una significación ulterior; la designación de «Hijo amado» (Mc 1,11; 9,7) queda iluminada por otros textos en que Marcos habla del Hijo amado enviado por el Padre a la viña (Mc 12,6), en que muestra a este Jesús, Hijo, llamando a Dios «*Abba,* Padre» (Mc 14,36). Por eso, en el evangelio de Marcos, tanto para el autor como para los lectores, la denominación de Jesús como Hijo de Dios sobrepasa el sentido funcional mesiánico para indicar su filiación propia de origen divino.

El sentido más que funcional de la denominación de Hijo de Dios en el evangelio de *Mateo* es bastante claro en las diversas formulaciones de fe pascual sobre la persona de Jesús. Aquí habría que incluir la proclamación que hacen los discípulos cuando ven a Jesús caminar sobre las aguas y apaciguar el mar: «Verdaderamente tú eres el Hijo de Dios» (Mt 14,33), la confesión solemne y completa de Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16), aprobada por Jesús (Mt 16,17) y la fórmula trinitaria que leemos en el evangelio de Mateo para bautizar a las gentes «en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19).

En el evangelio de *Lucas,* junto a un sentido funcional mesiánico de la filiación de Jesús al presentarlo ocupando el trono de David su padre y reinando en la casa de Jacob (Lc 1,32), también se habla de su condición de Hijo, subrayando una conexión y descendencia especial de Dios por la concepción virginal de Jesús (Lc 1,35). Esta filiación especial quedará confirmada al hablar Jesús de su Padre (Lc 2,49; 10,21).

Es el evangelio de *Juan* el que con más relieve que ningún otro presenta el carácter más que funcional de la filiación de Jesús. Ya desde el comienzo se habla del Verbo que está en el seno de Dios y que, siendo Dios (Jn 1,1), se hizo hombre (Jn 1,14). A este que se hizo hombre se le llama Hijo de Dios (Jn 1,49; 11,27). Si esta filiación puede presentar un sentido

funcional mesiánico al conexionarse con su condición de rey de Israel (Jn 1,49) o Mesías (Jn 11,27), queda, sin embargo, superada al mostrarlo como preexistente, ya que es anterior a Abrahán (Jn 8,58-59), enviado del Padre (Jn 6,57; 8,18-26; 20,22), bajado del cielo (Jn 6,41.50.58). La confesión de la divinidad de Jesús plasmada en las palabras de Tomás (Jn 20, 28), es precisamente la finalidad que pretende el mismo evangelista al redactar su evangelio (Jn 20,31). La «funcionalidad», pues, de la filiación de Jesús como Mesías está fundada y respaldada por su origen y ser mismo divino [16].

2. *Afirmaciones de Jesús sobre sí mismo*

La opinión de la Iglesia primitiva sobre la persona de Jesús es clara y se formula abiertamente en la predicación de Pablo y en los evangelios. Esta es la opinión de los «discípulos» sobre Jesús. Pero esta actitud de fe de la Iglesia, de los «discípulos», en la filiación divina de Jesús ¿qué fundamento tiene? ¿Se ha tomado del ambiente helenístico circundante? ¿Ha sido creación de la primitiva comunidad cristiana? ¿O tiene su fundamento en manifestaciones concretas del Jesús histórico? La respuesta a esta pregunta es lo que queremos analizar a continuación. En este último apartado pretendemos estudiar las manifestaciones y afirmaciones de Jesús sobre sí mismo que fundamentan esta fe de la comunidad en su condición de Hijo de Dios.

a) **Posiciones contrarias**

No han faltado quienes estimen como procedente del helenismo el título «Hijo de Dios» que se predica de Jesús [17]. Hay que afirmar, sin embargo, que el carácter de filiación divina con que la fe de la primitiva comunidad cristiana presenta la figura de Jesús no tiene nada que ver con el marco politeísta en que se inserta toda la concepción helenista de hijos de Dios (υἱοὶ Θεοῦ) [18]. Los hombres divinos (θεῖοι ἄνδρες) del helenismo tienen como nota peculiar el estar dotados de una fuerza

16 KREMER, *Sohn Gottes*, 8-9.
17 Cf. c.VII, p.191.
18 CULLMANN, *Cristologia*, 411.

divina que les lleva a la realización de los prodigios. El modo, sin embargo, como presentan los evangelios la figura de Jesús bajo el aspecto de Hijo de Dios no es precisamente bajo el punto de vista de obrador de maravillas. Se tiende más bien a evitar esta faceta, subrayando, por el contrario, la nota de sumisión y obediencia [19]. La razón por la que a veces se afirma la procedencia del título «Hijo de Dios» de un ambiente helenístico radica, en último término, en la negación de que procedan del Jesús histórico los textos en que se apoya semejante denominación [20].

Como consecuencia de esta negación de procedencia del Jesús histórico y junto con el influjo del ambiente helenístico, los autores que mantienen esta actitud subrayan el papel especial de la primitiva comunidad cristiana de la que, según ellos, en último término provienen los textos en los que se designa a Jesús como Hijo de Dios o simplemente como Hijo. No cabe duda de que, en teoría, cabría la posibilidad de que esta comunidad, consecuentemente con la fe que profesaba en Jesús, hubiese puesto en sus labios la autodesignación de Jesús como Hijo e Hijo de Dios, al igual que otras confesiones de fe que encontramos también en boca de otras personas. Sin embargo, aun dentro de esta misma posibilidad, hay que advertir, como se ha anotado muy atinadamente [21], que en los evangelios sinópticos sólo en casos excepcionales Jesús es denominado como Hijo de Dios, y aun en este caso, el conocimiento es fruto de un conocimiento sobrehumano. Tal sería la confesión de Pedro, a quien no se lo revela ni la carne ni la sangre (Mt 16,16-17), la insinuación del diablo en las tentaciones (Mt 4,3-6) y exorcismos (Mc 3,11; 5,7), la voz que le proclama Hijo en el bautismo (Mc 1,11) y transfiguración (Mc 9,7), las mismas denominaciones que hace Jesús de sí mismo (Mt 11,27; Mc 12,6; 13,32). Esta misma constatación nos podría sugerir que los evangelistas, al transmitir estos da-

[19] Cf. c.VII, p.214.

[20] Para F. Hahn, no sólo la expresión «Hijo de Dios», sino aun la misma simple denominación de Hijo (cf. Mt 11,25-26.27; Mc 13,32) tienen su origen no en Jesús, sino en la comunidad helenístico-cristiana; cf. HAHN, *Hoheitstitel*, 321-328.329. Igualmente, para R. H. Fuller, esos textos en que aparece el término Hijo (Mt 11,27; Mc 12,6; 13,32) provienen también de la comunidad; cf. FULLER, *Christology*, 114-115.

[21] CULLMANN, *Cristologia*, 415.

tos, muestran que este reconocimiento que se hace de Jesús como Hijo de Dios tiene su punto de partida en la manifestación que Jesús mismo hizo en su vida terrena [22]. Por tanto, nuestro empeño se ha de centrar ahora en ver esas manifestaciones originarias de Jesús que han dado pie a la fe que la comunidad muestra confesándolo Hijo de Dios.

b) Origen fontal en las manifestaciones de Jesús

Prescindimos ahora, en esta búsqueda del origen fontal de la fe en Jesús como Hijo de Dios, de todos aquellos textos en que otros confiesan su filiación divina, ya que es posible que estas confesiones sean una consecuencia redaccional de los evangelistas, que expresan así lo que han recibido de Jesús. Nos atendremos, pues, a las manifestaciones propias de Jesús por las que él trasluce su filiación. Es posible que en las actitudes y palabras de Jesús exista como una «cristología implícita», aun en referencia a su filiación, que se ha desarrollado en «cristología explícita» en formulaciones siguientes de la Iglesia [23].

1) Actitud general de Jesús en sus palabras

Aquí se encierra el germen de excepcionalidad de la figura de Jesús que crecerá cada vez más en la apreciación de los demás, hasta dar la imagen nítida de su personalidad. Hay palabras en los evangelios puestas en labios de Jesús que por su originalidad presentan garantía de historicidad y, por la autoridad que implican, dejan entrever algo de la condición única del que las pronuncia [24]. Entre esas palabras habría que colocar aquellas por las que se contrapone lo que en la Ley antigua se dijo a los antepasados y lo que se dice en una época nueva: «Habéis oído que se dijo a los antiguos..., pero yo os digo» (Mt 5,21.22.27.28.33.34.38.39.43.44). En ellas se contrasta no sólo el contenido diverso de las disposiciones, sino, además, los sujetos que las deciden: «Se dijo—pero *yo* os digo». Son dos legisladores los que se yuxtaponen con una supera-

[22] Ibid.
[23] Kremer, *Sohn Gottes*, 4.
[24] H. Schürmann, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*: BZ 2 (1958) 54-84.

ción clara del segundo sobre el primero. El escuchar estas palabras y ponerlas en práctica equivale a edificar la casa sobre roca; no la destruirá ni la lluvia, ni los torrentes, ni los vientos (Mt 7,24-25). Más aún, la actitud que el hombre mantenga ante las palabras y persona de Jesús decidirá en parte su suerte futura: «Yo os digo, a quien me confesare delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará delante de los ángeles de Dios. El que me negare delante de los hombres, será negado ante los ángeles de Dios» (Lc 12,8-9). Así se amenaza con un juicio duro a las ciudades de Corozaín y Betsaida porque no han cambiado ante las palabras y milagros realizados en ellas por Jesús (Mt 11,20-24) [25]. Semejante actitud y seguridad en las palabras reviste una autoridad en el que habla no parangonable con la autoridad de cualquier otro profeta del Antiguo Testamento. La misma denominación de Hijo del hombre, con la garantía que tiene de proceder de Jesús, muestra la excepcionalidad sobrehumana de Jesús, dada la referencia que implica al personaje del que habla el profeta Daniel [26].

2) La denominación de «Hijo de Dios»

El título completo de «Hijo de Dios» no se encuentra nunca en labios de Jesús dicho de sí. Si los fariseos al pie de la cruz dicen de Jesús: «Ha puesto su confianza en Dios; que él le libre ahora si es que le quiere, puesto que ha dicho: Soy el Hijo de Dios» (Mt 27,43), es una referencia a la pregunta del sumo sacerdote a Jesús: «Te conjuro por Dios vivo a que me digas si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios» (Mt 26,63). Igualmente, si en otra ocasión, en el evangelio de San Juan, Jesús pregunta a los judíos: «¿De aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo decís vosotros: Blasfemas, porque dije: Soy Hijo de Dios?» (Jn 10,36), tales palabras están fundadas en toda la teología joanea, en que ciertamente se muestra a Jesús como Hijo de Dios [27].

[25] La autenticidad de estos milagros y palabras aludidas por Jesús están fuera de duda, dado que, por una parte, tales palabras manifiestan de alguna manera una especie de fracaso de Jesús, y, por otra parte, a estos milagros no se hace referencia en ninguna otra parte; cf. Mussner, *Los milagros de Jesús*, 21-23.

[26] Kremer, *Sohn Gottes*, 4-5.

[27] Schnackenburg, *Sohn Gottes*, 851. Schnackenburg pone la formulación

Aunque la expresión completa «Hijo de Dios» no se encuentre en los labios de Jesús, no se puede decir, sin embargo, que la aplicación a Jesús sea mera creación de la primitiva comunidad cristiana. No se puede decir que sea mera invención de la comunidad en su sentido funcional mesiánico o de exaltación por la resurrección; la comunidad cuenta con motivos suficientes para aplicárselo a Jesús. Cuenta con la exaltación de Jesús en la realidad de su resurrección, cuenta con el carácter mesiánico de Jesús, cuenta con el dato veterotestamentario que habla del Mesías, rey exaltado o entronizado, como Hijo que es engendrado por Dios (Sal 2,7). Más aún, la expresión «Hijo de Dios» no se puede considerar como mera invención de la comunidad cristiana ni aun en su sentido de filiación de origen o de filiación realmente procedente de Dios. La primitiva comunidad cristiana contaba con un punto de apoyo para denominar a Jesús Hijo de Dios, aun en su contenido de procedencia y origen: las diversas maneras con que Cristo ha manifestado su especial y completamente excepcional característica de filiación. En este sentido no se puede decir que la formulación «Hijo de Dios», como la aplica la comunidad cristiana a Jesús en su sentido global, es decir, funcional y originario, tenga una tradición diferente del uso absoluto del término *Hijo* dicho de Jesús en su carácter de singular excepcionalidad [28]. Se podría decir que la expresión «Hijo de Dios», sólo respecto a su sentido exclusivamente funcional, tendría una tradición diferente del término absoluto «Hijo». Pero la comunidad cristiana primitiva utiliza la expresión «Hijo de Dios» al aplicarla a Jesús iluminada siempre por su sentido originario, tal como le corresponde por el uso absoluto del término «Hijo» que empleó Jesús y por las diversas manifestaciones de su filiación especial y única.

más antigua del título completo «Hijo de Dios», dicha de Jesús, en el texto prepaulino que se encuentra en la carta a los Romanos (Rom 1,4); en él la tradición cristiana aplica a Jesús, como hijo de David, también el título «Hijo de Dios».

28 Semejante diferencia la establece HAHN, *Hoheitstitel*, 329.

3) La denominación de «Hijo»

Por tanto, la manifestación que Jesús hace de sí como «Hijo» en un sentido único y especial, es de una importancia capital, ya que es como el germen de donde brota y se desdobla el mismo título «Hijo de Dios». Este modo de manifestarse Jesús como Hijo presenta diversidad de cauces: uno es la denominación de Dios como Padre suyo, también con un carácter correlativo de excepcionalidad; otro es el uso absoluto del término «Hijo» dicho de sí mismo con el mismo matiz de irrepetibilidad. Esta manera de llamar a Dios Padre muestra todas las garantías de procedencia histórica de Jesús mismo; el uso absoluto del término «Hijo», aunque encierre mayores dificultades, presenta igualmente indicios conclusivos de tener también su origen fontal en Jesús.

a) La denominación de Dios como Padre

Hay que partir de la constatación de dos hechos contrastantes: el uso de la denominación de Dios como Padre en los evangelios y en la literatura judaica tanto bíblica como extrabíblica.

En los *evangelios*, además de la denominación que se hace de Dios como Padre no sólo de Jesús, sino también de todos los hombres, hay una serie de oraciones de Jesús en las que invoca a Dios como Padre [29]. En una de ellas, en la oración de Jesús en el huerto de Getsemaní, se conserva el término originario arameo *abba* (Mc 14,36). Probablemente este mismo término sería el que se utilizaría en las otras invocaciones de Jesús [30]. Como eco de este uso que Jesús hizo del término

[29] Jeremias, *Abba*, 57. Esta invocación aparece veintiuna veces, si se tienen en cuenta también los textos paralelos; si se cuentan una sola vez los textos paralelos, se da dieciséis veces: Mc, una sola vez: 14,36 (par. Mt 26, 39; Lc 22,42); Mt y Lc, tres veces: Mt 6,9 (par. Lc 11,2); 11,25.26 (par. Lc 10, 21a.b); Lc, dos veces: Lc 23,34.46; Mt, una vez: Mt 26,42 (repetición de Mt 26,39 par. Mc 14,36); Jn, nueve veces: Jn 11,41; 12,27-28; 17,1.5.11.21. 24.25 (dos veces acompañado de un atributo: 17,11 πάτερ ἅγιε; 17,25 πάτερ δίκαιε). En todas las oraciones de Jesús a Dios precede la invocación de Padre, a excepción de una que es propiamente una cita de un salmo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,24 par. Mt 27,46; cf. Sal 21 (22),)1.

[30] Así lo deduce J. Jeremias partiendo de las diversas formas como se hace la invocación «Padre» en el texto griego: junto a la forma correcta griega en vocativo πάτερ (Mt 11,25 par. Lc 10,21; Lc 11,2; 22,42; 23,34.46; Jn 11,

abba, las cartas de Pablo nos informan que la comunidad cristiana empleaba la misma invocación *abba*, considerándola como expresión inspirada por el Espíritu (Rom 8,15; Gál 4,6).

Por el contrario, el uso del término *abba* en la *literatura judaica* es diverso. En el Antiguo Testamento Dios es ciertamente denominado Padre [31], a veces bajo la misma faceta de Creador (Dt 32,6; Mal 2,10). Esta paternidad de Dios se refiere solamente a Israel de una manera que no encuentra paralelo, ya que se da una relación particular entre Dios y este pueblo. Israel queda constituido hijo de Dios por la elección especial que Dios ha hecho de él entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra (Dt 14,1-2) y por la acción salvadora que ejercitó sobre él llamándolo de Egipto (Os 11,1) [32]. Sin embargo, no hay textos en el Antiguo Testamento en los que en este pueblo se invoque a Dios como Padre bajo un aspecto individual [33].

41; 12,27-28; 17,1.5.11.24.25) o πάτερ μου (Mt 26,39.42), existe también el nominativo ὁ πατήρ con valor de vocativo, uso no correcto en griego (Mc 14, 36; Mt 11,26 par. Lc 10,21; Rom 8,15; Gál 4,6). Esta alternancia entre vocativo y nominativo (cf. Mt 11,25.26 par. Lc 10,21) muestra que la palabra *abba* era un término frecuente en el arameo palestinense del primer siglo no sólo como un tratamiento, sino también como el equivalente de «el Padre» (estado enfático); cf. JEREMIAS, *El mensaje central*, 25-26.

31 Además de las veces que en el Antiguo Testamento se compara a Dios con los padres de la tierra (cf. Dt 1,31; 8,5; Sal 102(103), 13; Prov 3,12), se afirma la denominación de Padre unas quince veces: Dt 32,6; 2 Sam 7,14 (par. 1 Cr 17,13; 22,10; 28,6; Sal 67(68),6; 88(89),27; Is 63,16 (bis); 64,7; Jer 3,4.19; 31,9; Mal 1,6; 2,10); cf. JEREMIAS, *Abba*, 8, nota 4; MARCHEL, *Abba, Père!*, 23-62.

32 JEREMIAS, *El mensaje central*, 19.

33 ID., *Teología*, 82-83. En el Antiguo Testamento los únicos textos que se encuentran en este sentido de invocación individual los tenemos en el libro del Eclesiástico. De un modo cierto, semejante invocación de Dios como Padre, bajo un aspecto individual, sólo se da en Eclo 23,1: «¡Oh Señor, padre y gobernador de mi vida!» y Eclo 23,4: «¡Oh Señor, padre y Dios de mi vida!»; cf. MARCHEL, *Abba, Père!*, 66-77. Así, se pueden considerar estos textos como una especie de transición a la invocación que se da en el evangelio. Pero aun esta expresión griega del libro del Eclesiástico: κύριε πάτερ (23,1.4) tiene la probabilidad de provenir de un original hebraico, según la perífrasis descubierta de este texto (cf. J. MARKUS, *A Fifth Ms. of Ben Sira:* Jewish Quarterly Review 21 [1930-31] 238) y su formulación sería *'el 'ābî*, significando no «Dios, padre mío», sino «Dios de mi padre»; cf. JEREMIAS, *Abba*, 26. Como texto especialmente dudoso, ya en su lectura, están Eclo 51,1 (cf. MARCHEL, *Abba, Père!*, 66-69) y Eclo 51,10 que, aunque esté garantizada su lectura, se puede presentar más como afirmación que como invocación de Dios (cf. MARCHEL, *Abba, Père!*, 69-71). En otro texto de la Sabiduría (14,3) se llama e invoca a Dios como Padre, pero con un sentido de

En el resto de la literatura judaica se encuentra igual tendencia a evitar el dirigirse a Dios invocándole como Padre. Así aparece en la literatura de Qumrân, en la que sólo se da un pasaje en el que se aplica a Dios el nombre de Padre [34]. En el judaísmo rabínico, aunque se da algo más la denominación de Dios como Padre, incluso la invocación, se hace, sin embargo, en un sentido comunitario, «Padre nuestro», de plegaria litúrgica [35]. Así, de estas constataciones se afirma «que no existe evidencia de que, en el judaísmo palestinense del primer milenio, se dirigiera alguien a Dios como «mi Padre» [36].

El contrastar la realidad precedente con el hecho insólito que exponen los evangelios, es decir, no sólo la denominación que Jesús hace de Dios, sino también la invocación que hace de él como «su Padre» nos sitúa en la pista, por criterio de discontinuidad [37], de encontrarnos ante un dato histórico que parte de Jesús. Más aún, en este hecho habría que subrayar no sólo la realidad de la invocación que Jesús hace de Dios como Padre, sino también el término mismo empleado: *Abba*. Nos encontramos de nuevo con una invocación en el ambiente palestinense del tiempo de Jesús. Semejante término, significando originariamente el balbuceo que el niño pequeño dirigía a su padre, se aplicaba sólo en referencia al tratamiento que los niños pequeños y también los adultos hacían de sus padres, nunca en referencia a Dios [38]. Por el mismo criterio de discontinuidad podemos, pues, detectar la misma palabra que Jesús utilizó para invocar a Dios padre: *Abba* [39]. Si Jesús en los evangelios, al mismo tiempo que llama e invoca a Dios «su Padre», sugiere también que los hombres todos lo llamen e invoquen igualmente padre (Mt 6,9; par. Lc 11,2), deja en-

universalidad, preparando así la denominación universal de Padre que usará Jesús; cf. MARCHEL, *Abba, Père!*, 77-84.

[34] 1QH 9,35s; cf. JEREMIAS, *El mensaje central*, 22.

[35] Ibid., 22-24; *Teología*, 82-83.

[36] ID., *El mensaje central*, 24; *Teología*, 83. Esta invocación personal no aparece, según J. Jeremias, hasta la Edad Media, en la Italia meridional (cf. *Abba*, 25-26).

[37] CABA, *Evangelios*, 393.

[38] JEREMIAS, *El mensaje central*, 28-29; ID., *Kennzeichen*, 86-9: «Für die Gottesanrede *'abba* (ohne Suffix) gibt es in der gesamten jüdischen Literatur keinen einzigen Beleg» (p.89).

[39] JEREMIAS, *El mensaje central*, 27; ID., *Kennzeichen*, 89, afirma del uso del término *Abba*: «er ist ein einwandfreies Kennzeichen der ipsissima vox Jesu»; ID., *Teología*, 86; GRUNDMANN, *Sohn Gottes*, 126-128.

trever, sin embargo, una diferencia entre Dios «su Padre» y «nuestro Padre», ya que expresamente se contrasta: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20,17). En esta relación singular y única de Jesús con Dios por la que le invoca como a «su Padre» es donde radica el fundamento, que después explicitará abiertamente la comunidad cristiana, de llamar a Jesús también en sentido especial y único «Hijo de Dios»[40].

b) **La designación de Jesús como «Hijo»**

Comenzamos otro aspecto que ha podido originar también la denominación completa de Jesús como Hijo de Dios en la comunidad de fe: La designación que Jesús ha hecho de sí mismo como «Hijo». Prescindimos ahora de los textos de Juan que desarrollan con frecuencia una teología y nos impedirían llegar, partiendo del texto mismo y de su formulación, hasta el Jesús de la historia. Dentro de los textos sinópticos nos atendremos a aquellos más antiguos, que son como el fundamento de toda ulterior tradición en esta línea. Los textos sinópticos en los que se encuentra la denominación absoluta de Jesús como Hijo y está puesta en sus labios, son tres: la mención del Hijo en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,6; Mt 21,37; Lc 20,13); el conocimiento que tiene el Hijo sobre el último día y hora (Mc 13,32; Mt 24,36); el himno de júbilo de Jesús (Mt 11,27; Lc 10,22).

1.º *La parábola de los viñadores homicidas* (Mc 12,1-12; Mt 21, 23-46; Lc 20,9-19).

Esta perícopa del evangelio, en su conjunto, presenta una problemática tan variada y complicada, que le ha hecho ser catalogada entre las más difíciles de las parábolas[41]. La temática que ahora nos puede interesar principalmente se podría centrar en esta triple interrogante: ¿Se trata de una alegoría creada toda ella por la comunidad cristiana, o presenta más bien garantía de proceder de Jesús al menos en un núcleo esencial del que ha procedido todo ulterior desarrollo?

40 Kremer, *Sohn Gottes*, 5.
41 Dodd, *Parables*, 124: «The most difficult of the parables».

¿Ese posible núcleo originario de Jesús primitivamente era parábola o alegoría? [42] ¿Qué se significaba en ese núcleo primitivo mediante la figura del «Hijo» de la parábola?

Como es natural, acerca de este pasaje evangélico se multiplican las opiniones, sobre todo si se atiende a los últimos detalles. En general, las posiciones se polarizan en estas dos líneas completamente contrarias. Unos ven en este relato evangélico una alegoría que surge toda ella en la primitiva Iglesia como un producto del grupo de creyentes [43], como una elaboración de la comunidad [44], como una interpretación comunitaria de la historia de la salvación [45], como una meditación de un maestro o profeta sobre Is 5,1-7 [46]. Otros, por el contrario, consideran que al principio de la tradición, partiendo de Jesús mismo, existía una verdadera parábola, que sólo después, a través de diversas ampliaciones, ha llegado a ser una alegoría [47]; el sentido parabólico original lo ven no sólo en armonía con el ambiente de la época de Jesús, sino también confirmado por recientes descubrimientos [48]. No falta tampoco algún autor que, excluyendo igualmente como únicas posibilidades del estadio originario del relato evangélico la alegoría en la comunidad y la parábola en Jesús, busca un camino in-

42 Así distingue X. Léon-Dufour parábola y alegoría: «La parábola es una comparación que se desarrolla en forma de historia, la alegoría es una metáfora desarrollada... Los diversos detalles de una parábola convergen en una única enseñanza, como si fuesen adornos de un mismo cuadro; en la alegoría cada rasgo tiene su propio significado»; cf. LÉON-DUFOUR, *Viñadores homicidas*, 303

43 JÜLICHER, *Gleichnisreden*, I, 115-116: «ein Produckt des Kreises der Glaubigen»; ibid., II, 406.

44 BULTMANN, *Geschichte*, 191: «Auch inhaltlich erweist sich das Stück als Gemeindebildung».

45 KÜMMEL, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12,1-9)*, en *Heilsgeschehen und Geschichte* (Tübingen 1965) 207-217.

46 HÄNCHEN, *Der Weg Jesu*, 399-402; MERLI, *La parabola dei vignaioli infedeli*, 105.

47 DODD, *Parables*, 124-132.

48 Así siguen a Dodd, apoyándose en el *Evangelio de Tomás*, recientemente descubierto: JEREMIAS, *Parábolas*, 86-94; IERSEL, *Der Sohn*, 124-145. Esta misma opinión de Dodd y Jeremias adopta también M. Hengel, aduciendo para ello diversos pasajes de los papiros de Zenón y tradiciones de parábolas rabínicas que muestran que ya unos doscientos ochenta años antes de Jesús, y algún tiempo después, existían situaciones similares al contenido que encierra la parábola evangélica; cf. M. HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*: ZNW 59 (1968) 1-39.

termedio poniendo el punto de partida originario en Jesús, que pronunció una parábola con cierto giro alegórico [49].

Nosotros ahora, ateniéndonos exclusivamente a los puntos que principalmente nos interesan, vamos a centrarnos en las conclusiones que se apoyan en el análisis de las redacciones actuales del relato evangélico. El estudio comparado de los textos de cada uno de los evangelistas sinópticos muestra, por un lado, un proceso alegorizante creciente en la exposición del pasaje; pero, por otro lado, deja entrever un núcleo originario que, en su contenido fundamental de parábola, debió tener su punto de partida en Jesús mismo.

a) *Un proceso alegorizante creciente.*—Este proceso, que desarrolla un dato primitivo mediante amplificaciones sugeridas por el mismo texto del que parte y por reflexiones personales o comunitarias, queda patentizado a través de una serie de elementos claramente amplificadores, comunes a las tres redacciones, o por rasgos propios de cada evangelista que dejan entrever su intención peculiar.

Los *elementos comunes* que amplifican están colocados, sobre todo, al comienzo y al final de los relatos. Así, a la mención inicial del hombre que plantó una viña (Mc v.1; Mt v.33; Lc v.9), evocación de la canción de Isaías (Is 5,1), se añaden una serie de elementos que matizan la condición del hombre, amo de casa (οἰκοδεσπότης) (Mt v.33) [50], o la acción que realiza al plantar la viña, con elementos tomados del profeta Isaías: «La rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar, edificó una torre» (Mt v.33; Mc v.1) [51]. Igualmente, al final se hace la amplificación de un punto que no es el eje en el núcleo primitivo, la muerte y expulsión del hijo del dueño de la viña, pero que en una reflexión comunitaria posterior adquiere una importancia capital: «La piedra que los edificadores habían re-

[49] LÉON-DUFOUR, *Viñadores homicidas*, 308: «No se ve por qué Jesús no pudo dar a algunas de sus parábolas cierto giro alegórico».

[50] Es característico de Mateo yuxtaponer a «hombre» un sustantivo: sembrador (Mt 13,24), enemigo (Mt 13,28), propietario (Mt 13,52; 20,1), rey (Mt 18,23; 22,2); cf. LÉON-DUFOUR, *Viñadores homicidas*, 311.

[51] Lucas no amplifica este tema de la viña (Lc v.9). Sólo más tarde se pregunta en la redacción de Lucas: «Dijo el señor de la viña, ¿qué haré?» (v.13), que podría recordar a Is 5,4.5. Sin embargo, esta formulación de Lc v.13 puede estar plasmada de la expresión del v.15 que se encuentra también en Mateo (v.40) y Marcos (v.9): « ¿Qué hará el Señor de la viña?»

chazado, ésa resultó cabeza de esquina» (Mt v.42; Mc v.10; Lc v.17; cf. Sal 117(118),22)[52].

Los *rasgos redaccionales* propios de cada evangelista muestran también con evidencia el proceso alegorizante creciente del que ha sido objeto este pasaje evangélico. Este desarrollo queda aún más patente si se tiene en cuenta el texto que se conserva del *Evangelio de Tomás*[53]. En él, junto a la mención escueta del hombre que tenía una viña y la arrendó a obreros para que la cultivasen, se añade el envío para conseguir el fruto. Se alude a tres envíos: en el primer envío se habla de un solo siervo, al igual que en el segundo; en el tercero se trata del hijo. Los dos criados enviados sólo son maltratados, no matados; solamente al hijo le quitan la vida. Esta presentación escueta del *Evangelio de Tomás* tiene matices muy diversos en las redacciones actuales de los evangelios sinópticos[54].

En la redacción de *Marcos* se aumentan los envíos y se intensifican los malos tratos. A las dos primeras misivas de un

[52] La cita del salmo la prolongarán aún más Mateo y Marcos: «Esta es obra del Señor y es admirable a nuestros ojos» (Mt v.42, Mc v.11; cf. Sal 117 (118),23). Lucas, por el contrario, suprimiendo esta segunda parte del salmo y partiendo de la idea de que la piedra rechazada llegó a ser piedra angular, subraya la «señal de contradicción» (cf. Lc 2,34) que encierra esa piedra: «Todo el que cayere contra esa piedra, se quebrantará, y aquel sobre quien ella cayere, quedará aplastado» (Lc 20,18).

[53] Este es el texto según se expone en *Evangelio copto de Tomás*: «Un buen hombre tenía una viña; la arrendó a unos colonos para que la cultivasen y así poder recibir el fruto de ella. Envió a un siervo suyo para que los agricultores le entregasen el fruto de la viña. Ellos agarraron al siervo y lo maltrataron, por poco no lo mataron. El siervo se volvió y lo refirió a su señor. Su dueño dijo: tal vez no lo reconocieron. Envió otro siervo; los viñadores maltrataron también a este otro. Entonces el señor envió a su hijo y dijo: quizá tendrán respeto de mi hijo. Los agricultores, que sabían que él era el heredero de la viña, lo cogieron y lo mataron. Quien tenga oídos que escuche»; cf. *Evangelium coptum Sti. Thomae*, 65, en K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1964) 525.

[54] Prescindimos aquí ahora del problema de la mayor o menor antigüedad de la tradición que representa el *Evangelio de Tomás* en esta escena, en comparación con las tradiciones que ostentan los sinópticos. Hay quienes mantienen que el *Evangelio de Tomás* no representa en este caso una tradición más antigua, sino que es una contaminación o abreviación de los sinópticos; cf. HÄNCHEN, *Der Weg Jesu*, 404; H. SCHÜRMANN, *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut*: BZ 7 (1963) 236-260; M. HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*: ZNW 59 (1968) 5. Otros, por el contrario, ven en el relato del *Evangelio de Tomás* un eco, en este caso concreto, de una tradición anterior a la tradición sinóptica; cf. JEREMIAS, *Parábolas*, 95; IERSEL, *Der Sohn*, 124-145.

solo siervo (Mc v.2.4) se añade el envío de otro siervo (Mc v.5a) al que siguen «otros muchos» (Mc v.5b); finalmente es enviado el hijo (Mc v.6). Los malos tratos de los criados se acentúan progresivamente aun a costa de romper la gradación ascendente en la muerte del hijo; así, el primer criado es apaleado (Mc v.3), el segundo abofeteado y deshonrado (Mc v.4), el tercero es matado (Mc v.5a) al igual que otros que le siguieron (Mc v.5b)[55]. La gradación respecto al hijo, a quien se le denomina «amado» (ἀγαπητόν) (Mc v.6; cf. 1,11; 9,7), se pone no en el hecho de ser éste también matado, como los anteriores, sino en ser deshonrado aun después de muerto, ya que «lo arrojaron fuera de la viña» (Mc v.8).

En la redacción de *Lucas* se mantiene el triple envío de los siervos, cada vez uno (Lc v.10.11.12). El último no es matado, sino sólo golpeado, y así se establece una gradación entre los criados maltratados y el hijo «amado» (Lc v.13) que es arrojado fuera de la viña y matado (Lc v.15)[56]. Esta disposición nítida de la redacción de Lucas atenúa la amplificación irregular que se da en el relato de Marcos, pero clarifica así el sentido alegórico[57].

La redacción de *Mateo* acentúa el sentido alegórico de Lucas y la amplificación de Marcos. Aunque mantiene sólo el número ternario de envíos, comprendido el del hijo (Mt v.34.36.37), sin embargo, en los dos primeros envíos no se manda a la viña un solo siervo, sino muchos. De ellos, incluso de entre los primeros, unos son golpeados, otros apaleados, otros matados (Mt v.35). El hijo, primero es expulsado de la viña, después matado. La intención alegórica de Mateo queda claramente expuesta, ya que es el único que llega a concretar qué significa la viña, el reino de Dios (Mt v.43); insinúa quiénes son los viñadores, vosotros (Mt v.43), es decir, los sacerdotes y fariseos (cf. Mt v.45); incluso apunta quiénes son los otros viñadores a los que se les entrega el cultivo de la viña, un pueblo que dará frutos (Mt v.43).

55 Esta amplificación de los envíos es incluso anterior al relato de Marcos, ya que él inserta en su narración algo que no va con su modo de escribir: οὓς μὲν... οὓς δὲ... (Mc v.5); cf. JEREMIAS, *Parábolas*, 88, nota 182.

56 Alusión a la muerte de Jesús fuera de la ciudad (Jn 19,17; Heb 13, 12-13); cf. JEREMIAS, *Parábolas*, 90.

57 Como anota J. Jeremias, la impecable simetría de Lc 20,10-12, junto con las características de estilo y lenguaje, muestra ser toda esta construcción obra de Lucas; JEREMIAS, *Parábolas*, 88, nota 183.

El proceso de desarrollo creciente aparece, pues, en las alegorizaciones posteriores que han hecho la comunidad cristiana y los evangelios [58]. Tales serían las adiciones iniciales que, utilizando el texto de Isaías, muestran el amor por la viña (Mt v.3; Mc v.1); la multiplicación de los envíos como manifestación concreta de ese amor; las precisiones sobre los malos tratos que sufren los criados, mostrando así, por contraste, la prevaricación de los viñadores; la denominación del hijo como «amado»; la misma ordenación de la muerte del hijo después de haber sido arrojado de la viña; la cita literal del Sal 117(118),22-23; la aplicación final sobre el reino de Dios, que se dará a otro pueblo (Mt v.43), o sobre la piedra objeto de tropiezo (Lc v.18) [59].

b) *El núcleo originario primitivo.*—Sin poder tener en este caso concreto garantía de cuáles fueron las palabras originales de donde han partido los relatos evangélicos [60], sí se puede indicar el núcleo primitivo que ha originado el desarrollo posterior. Como es lógico, su contenido base ha de estar constituido, en primer lugar, por esas notas comunes a los tres relatos que no pueden ser eliminadas sin que desaparezcan puntos esenciales. Estos serían los datos básicos: el hombre, la viña, los viñadores, los frutos que hay que entregar. Estos datos basilares están amalgamados por una serie de rasgos parabólicos, ya que sin ellos no habría parábola: la marcha del propietario, el arriendo de la viña, el envío de mensajeros pidiendo los frutos, ultrajes de los enviados, la muerte final del hijo [61]. El núcleo tiene valor de

[58] LÉON-DUFOUR, *Viñadores homicidas*, 321.324-328.

[59] Si el desarrollo creciente del pasaje es obvio, no es tan clara, sin embargo, la intención alegorizante de los evangelistas. Mientras unos autores ven en los relatos sinópticos una referencia a la historia de la salvación, esbozada en la perícopa de Marcos y llevada hasta las últimas consecuencias en la narración de Mateo, aludiendo a los profetas antiguos y recientes en los envíos primeros, y a Jesús, en el tercero (DODD, *Parables*, 128-130; JEREMIAS, *Parábolas*, 88-89.94-95), otros, con un análisis cuidadoso y esmerado, apuntan a perspectivas teológicas diversas en cada uno de los evangelistas, a saber, orientación cristológica en Marcos y Lucas, al contrastar la realidad de su muerte con su futuro destino salvífico y decisivo, u orientación eclesial en Mateo al unir a la muerte del Hijo (Mt v.39) y a su resurrección (Mt v.42) el destino del nuevo pueblo, la Iglesia, a quien se dará el reino de Dios (Mt v.43); cf. LÉON-DUFOUR, *Viñadores homicidas*, 328-336.

[60] Ibid., 320.

[61] La reconstrucción de este núcleo primitivo debió ser, aunque existan sus diferencias, muy parecido al relato que se conserva del *Evangelio de Tomás* (cf. supra, nota 53); JEREMIAS, *Parábolas*, 95; IERSEL, *Der Sohn*, 140-

parábola en sí mismo sin necesidad de acudir a una verdadera alegoría en su punto de partida, aunque sin que, por ello, se excluya su aptitud para convertirse en alegoría precisamente por el tema de la viña. Refleja realistamente el espíritu revolucionario de los campesinos de Galilea hacia los grandes terratenientes que no eran del lugar [62]. El tema bíblico de la viña, aunque con diferencia de matices respecto al enfoque del profeta Isaías (Is 5,1-7) [63], era apto para que los oyentes captaran el comportamiento de Israel para con Dios, de quien, a pesar de su predilección por el pueblo, rechazó los diversos mensajeros, llegando a matar a su propio hijo. La parábola, pues, en su sentido originario no pretendía ser directamente ni un anuncio de la muerte del Hijo, ni una revelación de su filiación divina [64], ni, mucho menos, dejar entrever la realidad de su resurrección. Con ella se expresaba sencillamente el juicio de una actitud crecientemente hostil de los dirigentes de Israel para con Dios; se negaban a dar a Dios lo que le correspondía al oponerse a los diversos mensajeros enviados, incluso al úl-

141; Léon-Dufour, *Viñadores homicidas*, 320. Así reconstruye Léon-Dufour el núcleo primitivo de la parábola, en clara armonía con la reconstrucción de B. M. F. van Iersel, aunque también con sus diferencias: «Un hombre plantó una viña, la arrendó a unos viñadores, y luego se fue lejos. Pasado cierto tiempo, envió a los viñadores un siervo, para recibir su parte de los frutos de la viña. Mas los viñadores, apoderándose del siervo, le apalearon y le reexpidieron (de vacío). De nuevo el hombre les envió a otro siervo; pero también a éste le (golpearon en la cabeza y) deshonraron. Envió a un tercero; a éste le hirieron y expulsaron. Por último, les envió a su hijo diciendo: A mi hijo le respetarán. Pero los viñadores, al ver al hijo, se dijeron entre ellos: Este es el heredero. ¡Vamos! Matémosle y quedémonos con su herencia. Y apoderándose de él, le arrojaron fuera de la viña y le mataron. ¿Qué les hará entonces el amo de la viña? Vendrá y hará perecer a esos viñadores, y luego arrendará la viña a otros» (p.320-321). En la exposición del núcleo primitivo, Léon-Dufour considera como originaria la ordenación de la suerte del hijo que traen Mateo y Lucas: le arrojan fuera y le matan (Mt v.39; Lc v.15), en vez de la de Marcos: le matan y le arrojan (Mc v.8). Estimamos, por el contrario, como más primitiva la presentación de Marcos, que ha sido después ordenada conforme a una realidad histórica por Mateo y Lucas.

62 Dodd, *Parables*, 125-128; Jeremias, *Parábolas*, 92-94.

63 En la parábola de Isaías se subraya la esterilidad de la viña que, a pesar del cultivo exquisito que tuvo, dio agraces (Is 5,1-4); el preanuncio que de ella se hace es su destrucción (Is 5,5-6). En la parábola de Jesús no se trata de esterilidad de fruto en la viña, sino de querer los dirigentes conservar esos frutos para sí, no devolviéndolos a su dueño. La amenaza no es la destrucción, sino el traspaso.

64 Léon-Dufour, *Viñadores homicidas*, 322.

timo, expresión máxima de la predilección de Dios. En esta actitud se estaba jugando su destino futuro.

c) *La procedencia de este núcleo originario.*—Este núcleo, con el contenido y forma antes expuesto, no presenta garantía de haber brotado como invención en el seno de la primitiva comunidad cristiana, antes por el contrario, los datos que en ese núcleo se contienen se despegan de una comunidad de fe en Jesús. De ser la comunidad la creadora de la parábola primitiva, hubiera situado la figura del hijo en el centro de la parábola por ver en él la figura de Jesús en quien creía. Sin embargo, no es él el que ocupa el centro de la atención en ese estadio original, sino más bien la actitud de Israel con Dios. Sólo en un estadio posterior, precisamente cuando en el desarrollo cristológico de la parábola interviene la comunidad que cree en Jesús, es cuando se pone en primer término la figura de Jesús, destacando, después de la muerte, su papel de piedra angular por su resurrección, mediante la cita del salmo 117 (118),22-23 [65]. Más aún, este dato sobre la resurrección habría estado en el mismo núcleo de la parábola, ya que no se explica que la comunidad, al hablar de la muerte del Hijo, sólo aludiera a su muerte sin insinuar al menos su exaltación [66]. Incluso la referencia misma que se hace de la muerte del Hijo no encaja en la mentalidad de fe de una comunidad innovadora, como sería el poner la muerte del Hijo al mismo nivel de la de los otros siervos [67] o el aludir a la muerte, no conforme a la realidad de expulsión y muerte, sino a la inversa, de muerte y expulsión (Mc v.8) [68]. La misma escueta denominación de «Hijo», aplicada a Jesús, difícilmente se explicaría en una comunidad palestinense para designar a Jesús en un pleno sentido cristológico [69]. A todos esos detalles habría que añadir que no

65 HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern*, 36.

66 JEREMIAS, *Parábolas*, 89; LÉON-DUFOUR, *Viñadores homicidas*, 323; HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern*, 36.

67 TAYLOR, *Mark*, 472.

68 Cf. supra, nota 61; JEREMIAS, *Parábolas*, 90; HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern*, 35-36.

69 La observación la hace M. Hengel, preguntando muy agudamente: «Verstanden etwa schon die galiläischen Gemeinden den 'einzigen Sohn' im christologischen Sinne, obwohl nach überwiegender Meinung der Exegeten der Begriff '*Sohn Gottes*' keine bekannte jüdische *Messiasbezeichnung* war und Jesus anscheinend erst in der sogenannten 'hellenistischen' Gemeinde zugelegt wurde?»; cf. HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern*, 35.

corresponde al medio ambiente vital de la comunidad, a su *Sitz im Leben*, el tenor general del núcleo primitivo: a su tono polémico iría mejor el uso de la Escritura no al final, como mera adición yuxtapuesta (cf. Mc v.10-11), sino en una inserción más interna; si se trataba de hacer responsables a los dirigentes judíos mediante la parábola, se hubiera atendido más a la parte que tuvieron en lo sucedido, como se hace con frecuencia (cf. Act 2,23; 3,15; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39; 1 Tes 2,15) [70].

Por el contrario, ese núcleo primitivo que se descubre a través de las redacciones evangélicas encaja perfectamente en el medio ambiente en el que se desenvolvió la vida de Jesús y en él adquiere su pleno sentido. En primer lugar, el marco general en que se desenvuelve la parábola, el de la viña, podía ser entendido perfectamente por sus oyentes por su conexión con el tema que desarrolla el profeta Isaías. Más aún, el punto central de la parábola, es decir, la actitud que tienen los viñadores con los diversos enviados, está en plena coherencia con la situación misma en que Jesús enmarca su propio ministerio. Su actuación y suerte culminan la actuación y suerte de tantos cuya sangre inocente ha sido derramada, desde la sangre del justo Abel hasta la de Zacarías, hijo de Baraquías (Mt 23,34-35; Lc 11,50-51) y ha recaído sobre el pueblo [71]. Que Jesús mismo previese su muerte, corresponde no sólo al preanuncio que de ella ya había hecho, sino al marco de odiosidad que con él mantenían los dirigentes [72]. La mención que se hace de los «otros» (Mc v.9) a quienes sería entregada la viña, fácilmente la podían entrever los oyentes dada la frecuencia con que se había hablado del puesto privilegiado que adquirían los «pobres» en la nueva etapa que comenzaba [73]. Que Jesús mismo se denominase como «Hijo» (τὸν υἱόν μου: Mc v.6; Mt v.37; Lc v.13) nada tiene de extraño, dada la frecuencia con que llamaba a Dios «Padre» [74]. Por eso, si no toda la muchedumbre, al menos los dirigentes pudieron captar que detrás del hijo de la parábola hablaba de sí mismo. Incluso la denominación del hijo como «heredero» (κληρονόμος: Mc v.7; Mt v.38; Lc v.14)

[70] Ibid., 36.
[71] DODD, *Parables*, 130-131.
[72] Cf. c.IX, p.267, nota 66; JEREMIAS, *Teología*, 323-331.
[73] JEREMIAS, *Parábolas*, 94; HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern*, 34.
[74] Cf. supra, p.281.

muy bien pudo ser aplicada al hijo aun en el núcleo primitivo. Es cierto que la realidad de «heredero» aplicada a Jesús está en íntima conexión con la exaltación del resucitado (cf. Mt 28, 18) y, por tanto, pudo ser aducida por la comunidad, que, de hecho, desarrolló semejante tema (Rom 8,17; Gál 3,29). Pero también está en estrecha conexión con las manifestaciones de Jesús en que habla de haberle sido dado todo por el Padre (Mt 11,27; Lc 10,22) [75].

Por tanto, al terminar el análisis sumario de esta parábola de los viñadores homicidas, podemos responder, como conclusión, a las preguntas hechas al comienzo [76]. Los textos evangélicos del pasaje no son ciertamente una alegoría creada toda ella por la comunidad cristiana. Se da un núcleo primitivo que ofrece garantías de proceder de Jesús mismo. En él se denominó a sí mismo como «Hijo», consciente de su condición presente y suerte futura. Esa parábola originaria pudo ser y de hecho fue entendida en su mensaje principal, la actitud respecto a Dios de los dirigentes judíos, que quedaban así severamente enjuiciados y avisados del futuro que les esperaba. Este sentido parabólico originario, por el tema de la viña y demás elementos complementarios, daba pie a que de ella la comunidad cristiana desentrañase su contenido, convirtiéndola en verdadera alegoría, matizándola al mismo tiempo en proyección cristológica y eclesial. De este mismo núcleo inicial con la denominación que Jesús hizo de sí como «Hijo», la comunidad de fe, que creyó después en Jesús, tomó pie para desarrollar y explicitar la realidad de su filiación divina, atribuyéndole con pleno fundamento y adecuación el título de «Hijo de Dios».

2.º *«Logion» sobre el conocimiento de «aquel día y hora»* (Mc 13, 32; Mt 24,36)

Hay otro texto todavía en el que se usa el término absoluto de «Hijo». Se trata del *logion* en el que se habla de un conocimiento que tiene sólo el Padre y se niega que lo tenga cualquier otro; no lo tienen ni los ángeles ni aun el Hijo. La sentencia la traen sólo Marcos y Mateo. Lucas, que alude a los versículos vecinos en que se inserta este *logion* en la redacción de Marcos y Mateo, no hace mención de este desconocimiento

[75] Iersel, *Der Sohn*, 145.
[76] Cf. supra, p.284.

del Hijo, aunque al comienzo de su discurso escatológico formula una pregunta de los discípulos (Lc 21,7) que parece corresponder al contenido del versículo omitido [77]. En torno a este *logion* de Marcos y Mateo, en que se excluye del Hijo el conocimiento de «aquel día y hora», vamos a centrarnos en su enmarcación en el contexto, en la formulación y contenido del texto mismo, en su origen y procedencia.

a) *Enmarcación en el contexto.*—Es el discurso escatológico el que sirve de marco a esta sentencia del Señor. Todo el discurso, cuidadosamente elaborado en la redacción de Mateo y Marcos [78], se sitúa ante la contemplación admirativa de la grandiosidad del templo de Jerusalén (Mt 24,1; Mc 13,1), la predicción de su destrucción (Mt v.2; Mc v.2) y la pregunta de los discípulos por el tiempo en que sucederán estas cosas (Mt v.3; Mc v.3-4). En la formulación de la pregunta de los discípulos en Marcos, «estas cosas» parece aludir a la ruina preanunciada de Jerusalén [79]; en la pregunta de Mateo, sin embargo, se interroga explícitamente a Jesús no sólo sobre la destrucción de la ciudad, sino también sobre la señal de su «parusía y de la consumación del mundo». Sin embargo, a lo largo del discurso, en la formulación de los dos evangelistas se hace mención de los dos temas, destrucción de Jerusalén

[77] Al comienzo del libro de los Hechos, Lucas trae otro *logion* del Señor muy semejante a este otro emitido en esta ocasión, pero en referencia sólo a los discípulos, sin mencionar al Hijo: «No os toca a vosotros conocer los tiempos y los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder» (Act 1,7).

[78] V. TAYLOR, *The Apocalyptic Discourse of Mark XIII:* ExpTim 60 (1948-49) 94-98; A. FEUILLET, *Le discourse de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc et Luc XXI, 5-36:* RB 55 (1948) 481-502; ID., *La synthèse eschatologique de Saint Matthieu (24-25):* RB 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91.180-211; ID., *Parousie,* en DBS VI (Paris 1960) 1347-54; C. E. B. CRANFIELD, *St. Mark 13:* ScotJT 6 (1953) 189-196.287-303; 7 (1954) 284-303; R. SUMMERS, *Matthew 24-25: An Exposition:* Revieu and Expositor 59 (1962) 501-511; J. LAMBRECHT, *Redactio Sermonis Eschatologici:* VD 43 (1965) 278-287; ID., *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung* (Roma 1967); R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Düsseldorf 1968).

[79] Aunque pueda parecer a primera vista que Marcos se refiere en la pregunta sólo a la destrucción del templo, hace, sin embargo, una distinción entre «cuando serán estas cosas» (ταῦτα) (Mc 13,4a) y la señal cuando se cumplirán «todas estas cosas» (ταῦτα πάντα) (Mc 13,4b). Junto a la destrucción del templo, se alude también a algo más, el suceso final; cf. R. PESCH, *Naherwartungen* (Düsseldorf 1968) 101-105; DUPONT, *La parabole du figuier qui bourgeonne (Mc 13,28-29 et par.):* RB 75 (1968) 528-529.

(Mt 24,4-25; Mc 13,5-23) y parusía final (Mt 24,26-31; Mc 13, 24-27) [80]. Precisamente el *logion* en que aparece el uso absoluto de Hijo (Mt 24,36; Mc 13,32) contrapone los dos acontecimientos. Frente a «todas estas cosas» que sucederán antes de que pase la generación presente (Mt 24,34; Mc 13,30), se habla de otro acontecimiento «de aquel día y hora» (Mt 24,36; Mc 13, 32). Igualmente, si antes se ha hablado de una serie de señales que se pueden conocer, por lo que es posible deducir que lo anunciado ya está a las puertas (Mt 24,28-29; Mc 13,28-29), sin embargo, «aquel día y hora» no la conoce ningún otro, ni los ángeles ni aun el Hijo, sino sólo el Padre (Mt 24,36; Mc 13, 32). Esta realidad de desconocimiento «del día y hora» es precisamente lo que motiva el contexto siguiente de exhortación a la vigilancia (Mt 24,42; Mc 13,33-37), ya que no se sabe cuándo será el momento (ὁ καιρός: Mc 13,33) de la venida del Señor de la casa (Mc 13,35), no se sabe en qué día vendrá (Mt 24,42) o en qué hora se presentará el Hijo del hombre (Mt 24,44).

b) *El texto mismo.*—El *logion* comienza en las dos formulaciones, en la de Marcos y Mateo, con una partícula (δέ) que, al mismo tiempo que une el versículo con el anterior, subraya un fuerte contraste [81]. Frente a los acontecimientos de la destrucción de Jerusalén, alude a algo distinto del último día y hora; frente a algo que se podía conocer, menciona algo de lo que se tiene absoluto desconocimiento a excepción del Padre, que lo conoce. Lo que se contrasta se expresa mediante la formulación «acerca de aquel día y hora» (περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας: Mc 13,32). El contenido de esta expresión está aclarado, no tanto por fuerza de las palabras mismas como expresión técnica [82], cuanto por lo que a continuación se ex-

[80] La simultaneidad de los dos temas es la interpretación más frecuente del contenido del discurso. Prescindimos ahora de la opinión que ve, aun en la alusión de la parusía, una mención también a los acontecimientos de la destrucción de Jerusalén; cf. FEUILLET, *Parousie*, 8-50; ID., *Marc XIII et Lc XXI*, 5-36, 481-502.

[81] LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*,2 29; WINANDUY, *Le logion de l'ignorance*, 71.

[82] LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 230-231. Así no tiene valor técnico «de último día» la expresión parecida de Mc 2,20; 4,35, ni aun Mc 14,25, ya que aquí, aun tratándose de un contexto claramente escatológico por referirse a la bebida en el reino de Dios, hay, sin embargo, una clara diferencia con la nueva venida aludida en Mc 13,32.

presa. Así, en la redacción de Marcos se habla de ignorancia del momento (καιρός: Mc 13,32) en que vendrá el Señor (Mc 13,35); en la redacción de Mateo se habla a continuación de una ignorancia sobre la parusía del Hijo del hombre (Mt 24, 38-39), del día de la venida del Señor (Mt 24,42) y de la hora de la llegada del Hijo del hombre (Mt 24,44). En el *logion* (Mt v.36; Mc v.32) se trata, pues, del momento preciso de la venida del Hijo del hombre a la que ya se ha aludido antes (Mt 24,29-31; Mc 13,24-27)[83]. Sobre ello se afirma que ninguno conoce el momento, a excepción del Padre. En la enumeración hay una estudiada progresión, ya que se parte de los hombres (οὐδείς) y, pasando por los ángeles y el Hijo, de quienes se niega que conozcan el día y hora, se llega al Padre, de quien se dice que es el único que lo conoce. Se establece, pues, por una parte, un doble plano diferencial, no entre cielo y tierra, sino entre el Padre y quien no lo es[84]; pero, por otra parte, se establece al mismo tiempo una existencia sobrehumana del Hijo, que, al estar sobre los ángeles, está más cerca del Padre[85]. Aunque el peso de la frase recaiga sobre el hecho de que ninguno conoce el día y hora sino el Padre[86], el problema se plantea también respecto del Hijo, de quien se excluye igualmente el conocimiento. El impacto de tal dificultad ya se acusó muy desde el principio. Tal vez el que esta idea pudiera ser piedra de tropiezo motivó la omisión en Lucas[87]. También diferentes códices del evangelio de Mateo hicieron caso omiso de las palabras referentes al Hijo[88]. Si con el texto de Marcos no ocurrió lo mismo en los manuscritos, alguien lo explica por ser menos leído que el texto de Mateo[89]. A lo largo de la historia de la exégesis y estudio cristológico no han sido pequeñas las dificultades que ha suscitado esta «ignorancia» del Hijo[90].

[83] CRANFIELD, *St. Mark 13*, 294; LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 236.
[84] Ibid., 238.
[85] IERSEL, *Der Sohn*, 123.
[86] WINANDUY, *Le logion de l'ignorance*, 65.
[87] Cf. supra, p.293; BULTMANN, *Geschichte*, 130; CRANFIELD, *St. Mark 13*, 293-294; PEZZELLA, *La scienza di Cristo*, 149; BORNKAMM, *Jesus*, 206.
[88] Así en W, en la mayoría de los manuscritos bizantinos, en la Vulgata, en algunas correcciones del Sinaítico.
[89] CRANFIELD, *St. Mark 13*, 294.
[90] El intento de solucionar el problema ha buscado diversidad de explicaciones: 1.ª Las palabras del evangelio se refieren a Cristo en cuanto

Supuesta, pues, la dificultad que encierra el contenido del texto, patentizada por las omisiones en manuscritos que se han realizado de él aun en la continuidad de su transmisión, habría que preguntarse sobre el origen real de semejante sentencia evangélica.

c) *Origen del «logion»*.—Cuando se trata de determinar la procedencia de esta dificultosa afirmación del evangelio, son varias las actitudes que de hecho se adoptan, aunque no todas son igualmente válidas y convincentes. Una primera postura sería la de aquellos que consideran todo el versículo como producto de la primitiva comunidad, bajo el influjo del retraso de la esperada parusía [91]. Esta primera actitud tiene el grave inconveniente de no estar en línea de continuidad con una actitud de fe en Jesús. No es precisamente la consecuencia más lógica de una confesión de fe en Jesús el negar que conozca el día y hora de su última venida [92]. Por eso muy bien se dice que son más difíciles de explicar las palabras de esta sentencia atribuyéndolas a la comunidad que poniéndolas procediendo de labios de Jesús [93].

Una segunda postura atribuye a Jesús parte de la sentencia, es decir, «nadie conoce sobre aquel día y hora», mientras que afirma provenir de la comunidad la inserción «ni el Hijo» con su correlativo «sino sólo el Padre» [94]. Las razones en que se quiere fundamentar tal postura son varias: la posible evolución de una palabra judía hasta la conclusión cristiana «ni el

hombre, y su ignorancia se explica por no haber recibido del Padre la misión de revelarlo; cf. SIMON-DORADO, *Praelectiones Biblicae*, 853; HUBY, *Marc*, 315-317. 2.ª Aun admitiendo que el texto se refiere a Cristo en cuanto Hijo, la ignorancia se puede explicar de la misma manera; cf. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, VIII, 177. 3.ª El Hijo recibe todo del Padre, toda la verdad que ha de revelar; el Padre es la fuente, el principio; por eso el Hijo, en cuanto Hijo, puede decir que no conoce ese día, porque su conocimiento le proviene del Padre; cf. PEZZELLA, *La scienza di Cristo*, 151. Una síntesis de las diversas opiniones, ibid., 147-152.

91 BOUSSET, *Kyrios*, 43-44.52; HAHN, *Hoheitstitel*, 327.

92 TAYLOR, *Mark*, 522; LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 228-229; SCHNACKENBURG, *Reino*, 191-192; MARSHALL, *The Divine Sonship*, 94.

93 CULLMANN, *Cristologia*, 428.

94 BULTMANN, *Geschichte*, 130; BORNKAMM, *Jesus*, 206; JEREMIAS, *Abba*, 36-37; PESCH, *Naherwartungen*, 192-193: en boca de Jesús sólo estaría la gradación «ni los ángeles en el cielo, sino sólo Dios», no la otra formulación «ni el Hijo, sino sólo el Padre» (p.192).

Hijo, sino sólo el Padre» [95]; la proveniencia de la comunidad helénica, no palestinense, del título mesiánico «Hijo» (ὁ υἱός) y, por tanto, el correlativo «Padre» [96]; el solucionar la comunidad, mediante el desconocimiento del mismo Hijo, los problemas que le podían surgir de su propia ignorancia del fin, aunque Jesús lo había situado en la presente generación (Mc 13, 30) [97]. Sin embargo, ninguna de estas tres razones se muestran concluyentes. La *primera razón no está fundada, sólo afirmada,* y aun esto, con sola insinuación de posibilidad [98]. En cuanto a la segunda razón, no está plenamente garantizado que la denominación de Hijo en relación al Mesías sólo haya que atribuirla a la comunidad helénica; ya en los textos de Qumrân se aplica al Mesías esperado esa denominación [99]. Además, en otros textos evangélicos (Mt 11,27; Lc 10,22) con claros indicios de no proceder de comunidad helénica [100] se utiliza la denominación de Hijo. La mención del Padre, aun siendo correlativa con el término Hijo, no surge por mera correlatividad, ya que es algo que tiene un respaldo fuerte en el uso de Jesús [101]. Respecto de la tercera razón, es válido también el argumento dado antes contra la primera; es difícil que la primitiva comunidad haya subrayado y explicitado la ignorancia del Hijo para solucionar sus propios problemas. Con esa nota se crean problemas aún mayores. Además, no es el caso que Jesús haya anunciado la inminencia de la parusía para que la comunidad sintiera necesidad de evitar su desilusión de semejante manera [102].

Una tercera postura es la que atribuye a Jesús la procedencia del *logion,* la mención del Hijo en su desconocimiento de «aquel

95 BULTMANN, *Geschichte,* 130.

96 JEREMIAS, *Abba,* 36-37.

97 PESCH, *Naherwartungen,* 192-193.

98 BULTMANN, *Geschichte,* 130: «Vielleicht ein jüdisches Wort bis auf den christlichen Schluss (οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ)».

99 4Q *Florilegium* 10-14; cf. supra c.7, p.190. Ciertamente que aquí el nombre «Hijo» no es un verdadero título, pero habría que convenir con Fuller: «Son of God was yust coming into use as a Messianic title in prechristian judaism... It meant not a metaphysical relationship, but adoption as God's vice-gerent in his kingdom» (FULLER, *Christology,* 32); cf. MARSHALL, *The Divine Sonship,* 92-93.

100 Cf. infra, p.300.

101 Cf. supra, p.281; MARSHALL, *The Divine Sonship,* 92-93.

102 CRANFIELD, *St. Mark* 13, 287-293; IERSEL, *Der Sohn,* 118-119; MARSHALL, *The Divine Sonship,* 94; SCHNACKENBURG, *Reino,* 190-192.

día y hora» y, por tanto, la mención de su filiación [103]. Semejante postura no implica que el *logion* fuera pronunciado por Jesús en la ocasión en que se coloca [104]. En un pasaje tan redaccional como el discurso apocalíptico de Marcos [105], el mismo evangelista ha unificado multiplicidad de sentencias provenientes de circunstancias diversas. Es incluso posible que una tradición anterior a Marcos haya acercado *logia* tan diversos [106] como Mc 13,30.32, para contrastar, en un clima de expectación de parusía inminente (cf. 2 Tes 2,1-4), acontecimientos presentes (Mc 13,30) y acontecimientos futuros totalmente desconocidos (Mc 13,32). Pero la procedencia de Jesús mismo del *logion* que habla del desconocimiento del Hijo sobre «aquel día y hora» es algo que se presenta con plena garantía. A ello conduce—supuesta la seguridad que muestran los códices del evangelio de Marcos al referirlo—la dificultad que implica el mismo *logion*. Semejante afirmación solamente es explicable por discontinuidad con una comunidad de fe, teniendo su origen en Jesús. Por otra parte, nada de extraño que Jesús hable una vez más de Dios como Padre [107] y se denomine a sí mismo, en conversación privada con los discípulos, como Hijo [108]. Estas dos expresiones correlativas las encontraremos de nuevo, y con garantías de procedencia de Jesús mismo, en el *logion* sinóptico que estudiaremos a continuación (Mt 11,27 par.; Lc 10,22) [109].

[103] CRANFIELD, *St. Mark 13*, 293; TAYLOR, *Mark*, 522; CULLMANN, *Cristologia*, 428; IERSEL, 117-119; LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 228-229; SCHNACKENBURG, *Reino*, 191-192; MARSHALL, *The Divine Sonship*, 94-95; ALONSO, *Marcos*, 457; RAHNER-THÜSING, *Cristología*, 210, nota 174.

[104] CRANFIELD, *St. Mark 13*, 295; IERSEL, *Der Sohn*, 121; LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 228; SCHNACKENBURG, *Reino*, 192.

[105] LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 263-297.

[106] SCHNACKENBURG, *Reino*, 192.

[107] Cf. supra, p.281.

[108] Algunos sugieren que de labios de Jesús procedió en este caso la denominación de «Hijo del hombre», siendo después sustituida por el término absoluto de «Hijo»; cf. LOHMEYER, *Markus*, 283; FULLER, *Christology*, 114-115. Semejante punto de vista es una mera conjetura creada por el mismo contexto apocalíptico del *logion*, pero no está respaldado por otras sustituciones en esa misma línea; cf. MARSHALL, *The Divine Sonship*, 95.

[109] SCHNACKENBURG, *Reino*, 192: «Tampoco hay fundamento alguno para borrar las últimas palabras («ni el Hijo, sino sólo el Padre»), mientras se tengan por auténticos los testimonios de Mt 11,27 = Lc 10,22»; MARSHALL, *The Divine Sonship*, 95.

3.º *El «Hijo» en el himno de exultación* (Mt 11,27; Lc 10,22)

En este último texto que estudiaremos encontramos nuevamente el uso absoluto del término «Hijo». El *logion* lo traen sólo Mateo y Lucas, procedente de una fuente común a entrambos. No sólo el versículo en el que aparece el término «Hijo», sino todo el himno de exultación en que se encuentra (Mt 11,25-30; Lc 10,21-22) ha sido objeto de abundante y detenido estudio motivado por la dificultad que le caracteriza [110], por su rico contenido dentro de los evangelios sinópticos [111] y por su parecido con la temática del cuarto evangelio [112]. Ateniéndonos ahora al tema de la filiación de Jesús, nos detendremos en el contexto y forma del texto (Mt 11,27; Lc 10,22), su origen y contenido.

a) *Contexto y forma del texto.*—El *contexto* en que lo inserta cada uno de los evangelistas que lo refiere es diverso. *Mateo* lo trae antes de la escena de la confesión de Pedro en una sección (Mt 11,1-13,52) dedicada, a través de las obras y palabras de Jesús, a establecer una opción por él o contra él [113]. El himno de júbilo (Mt 11,25-30) de Jesús lo coloca Mateo, mediante la expresión redaccional «en aquella ocasión (v.25; cf. 12,1), como contraste entre la actitud de rechazo que han tenido las ciudades de Corozaín y Betsaida (Mt 11,20-24) y aquellos otros «pequeños» a quienes el Padre ha revelado estas cosas (Mt 11,25-26). *Lucas*, por el contrario, sitúa el himno de júbilo de Jesús (Lc 10,21-22) al comienzo de la gran sección del «iter lucanum» hacia Jerusalén (Lc 9,51-19,44) [114] y, por tanto, después de la confesión de Pedro (Lc 9,20). Con ocasión de la vuelta gozosa de los setenta discípulos (Lc 10,17-20), Lucas coloca «en esa hora» la alegre proclamación de Jesús en el Espíritu Santo (Lc 10,21-22). Aunque tanto la sección del evangelista Mateo en que se coloca el himno de júbilo como el «iter lucanum» de Lucas son claramente redaccionales, presenta, sin embargo, más armonía con una realidad el que esas

110 Hunter, *Crux criticorum-Matt 11,25-30*, 241-249.

111 Ibid., 241: «These are perhaps the most important verses in the Synoptic Gospels».

112 Alguno incluso le ha llegado a llamar «meteoro caído del cielo joaneo»; cf. K. A. Hase, *Die Geschichte Jesu* (Leipzig 1876) 422.

113 Caba, *Evangelios*, 258. Es una sección en la que existe una notable coherencia en ilustrar el tema de lo «escondido» y «revelado»; cf. Randellini, *L'inno di giubilo*, 195.

114 Caba, *Evangelios*, 282.

palabras de júbilo de Jesús se pronunciasen no como contraste con la imprecación pronunciada contra Corozaín y Betsaida (Mt 11,20-24), sino como reacción alegre por la confesión precedente de Pedro (Lc 9,20) y la vuelta feliz de los discípulos (Lc 10,17-20) [115].

La *forma del texto* que nos interesa (Mt 11,27; Lc 10,22) presenta en los dos evangelios grandes semejanzas entre sí y, al mismo tiempo, algunas diferencias. Las semejanzas aparecen en el modo de conexionarse en los dos casos con los versículos precedentes en temática y estructura comunes. Así como en las dos formulaciones del *logion* (Mt v.27; Lc v.22) aparecen el término «Padre» (ὁ πατήρ), el verbo revelar (ἀποκαλύψαι) y el tema de querer (ἐὰν βούληται), también se dan en los versículos que preceden en ambos casos (Mt v.25-26; Lc v.21) la invocación de Dios como Padre (πάτερ), alusión a la revelación (ἀπεκάλυψας) a los pequeños y el tema del querer del Padre por complacencia (εὐδοκία). Igualmente, hay grandes semejanzas entre la estructura de los dos versículos (Mt v.27; Lc v.22) y los versículos anteriores con los que se conexionan (Mt v.25-26; Lc v.21).

		Mateo		*Lucas*
A v.25-26			A v.21	
v.25	*a)*	«Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra,	*a)*	«Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra,
	b)	porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos	*b)*	porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos
	c)	y las has revelado a los sencillos.	*c)*	y las has revelado a los sencillos.
v.26	*d)*	Sí, Padre, porque así ha sido de tu agrado ante ti.	*d)*	Sí, Padre, porque así ha sido de tu agrado ante ti.
B v.27			B v.22	
	a)	Todo me ha sido dado por mi Padre,	*a)*	Todo me ha sido dado por mi Padre,
	b)	y ninguno —conoce al Hijo sino el Padre	*b)*	y ninguno conoce *quién* es el Hijo sino el Padre,
	c)	ni nadie —conoce al Padre sino el Hijo	*c)*	y *quién* es el Padre sino el Hijo
	d)	y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo».	*d)*	y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo».

[115] CHARLIER, *L'action de grâces de Jésus*, 88-89; RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 196.

Se trata, como se puede observar, como de dos estrofas, en Mateo y en Lucas. En cada una de ellas (A-B), al principio se enuncia el tema a tratar *(a)* y después se desarrolla con *tres* expresiones *(b-c-d)* [116].

Dentro de esta semejanza de estructura, se da absoluta identidad entre Mateo y Lucas en la primera estrofa (A) y algunas diferencias en el *logion* que ahora nos interesa fundamentalmente (B) (Mt v.27; Lc v.22). Así, Lucas explicita dos veces *quién es* el Padre y el Hijo; el verbo conocer lo expresa sólo una vez *(b)* (γινώσκει). Mientras que en Mateo se dice dos veces *(b-c)* (ἐπιγινώσκει) [117].

b) *Origen del texto.*—Cuando se trata de establecer el origen del texto que nos ocupa, habría que distinguir estas dos actitudes diversas en los autores que se plantean el problema. Unos *niegan la autenticidad* y, así, *la procedencia de Jesús* de todo el himno de júbilo; por tanto, también del versículo en que aparece el término «Hijo» (Mt v.27; Lc v.22). Los motivos en que se fundan los formulan con variedad de matices: por ser creación de la primitiva comunidad [118], por su procedencia joanea [119], por su origen de un esquema prefabricado de lite-

[116] Cerfaux, *Les sources scripturaires*, 331-332; Randellini, *L'inno di giubilo*, 184.

[117] Los dos verbos ἐπιγινώσκειν y γινώσκειν pueden provenir de un mismo original semítico, ya que los LXX los emplean para traducir los mismos verbos hebreos. Mientras que unos autores no ponen diferencia en el significado precisamente porque en los LXX y NT los dos verbos se usan frecuentemente como sinónimos (cf. Feuillet, *Jésus et la Sagesse divine*, 169, nota 1; Randellini, *L'inno di giubilo*, 233-234), otros, por el contrario, en el verbo compuesto (ἐπιγινώσκειν) ven un conocimiento más profundo; cf. George, *Jésus Fils de Dieu*, 196; Bauer-Ardnt-Gingrich, *Greek-English Lexicon*, 290-291. Según esta diferencia, A. George insinúa el matiz diferente de las redacciones: Mateo ha querido subrayar la plenitud del conocimiento mutuo del Padre y del Hijo, mientras que Lucas ha pretendido insinuar que aun el más pequeño conocimiento del Padre y del Hijo sólo es accesible por revelación. Con la doble repetición *quién es* (τίς ἐστιν) ha expresado el objeto del conocimiento: la personalidad del Padre y del Hijo; cf. George, *Jésus Fils de Dieu*, 196-197.

[118] Loisy, *L'évangile et l'église*, 78: «Un produit de la tradition chrétienne des premiers temps». Todo depende del libro del Eclo 51; Hahn, *Hoheitstitel*, 328, pone el origen de Mt 11,27 par. en la creación de la primitiva comunidad palestinense; Fuller, *Christology*, 115, considera a Mt 11,25-27 par. como «a church-formation representing a bridge between the synoptic Jesus and the Jesus of the fourth gospel».

[119] K. A. Hase, *Die Geschichte Jesu* (Leipzig [2]1876) 422; Bousset, *Kyrios*, 45; Bornkamm, *Jesus*, 206.

ratura mística [120], por su semejanza con un dicho de revelación helénica [121].

Otros, por el contrario, *afirman la autenticidad* del himno de júbilo, junto con el versículo en que se menciona al «Hijo» [122]. Las razones que fundamentan semejante actitud suponen, por un lado, la reducción de los motivos que respaldan la postura contraria y, por otro lado, aducen aspectos positivos que garantizan la autenticidad. Como respuesta general a todos aquellos que propugnan el origen helénico del *logion* (Mt v.27; Lc v.22) hay que subrayar el carácter marcadamente semítico en sus términos [123] y estilo [124].

Respecto al carácter joaneo del *logion* sinóptico, hay que confesar la existencia de elementos semejantes entre la estrofa

[120] NORDEN, *Agnostos Theos*, 277-308. Este autor habla de un esquema convencional de propaganda religiosa, procedente de la literatura místico-teosófica del mundo helenista. El esquema consistía en estas tres ideas: conocimiento de un misterio, acción de gracias por el conocimiento, invitación a los hombres. Huellas de este esquema las encuentra no sólo en el himno de júbilo de los sinópticos: acción de gracias (Mt v.25-26), entrega de este conocimiento (Mt v.27), invitación a los hombres (Mt v.28-30), sino también en Eclo (24,1-2.3-6.18-19; 51,1.17.23-27), *Odas de Salomón* 33, *Corpus Hermeticum* I, 27-29, cartas de San Pablo (Rom 11,25-32.33-36; 12,1ss); cf. NORDEN, *Agnostos Theos*, 293-296.

[121] BULTMANN, *Geschichte*, 171-172, ve en el himno de júbilo de los sinópticos tres partes distintas, reunificadas, de procedencia diversa: 1.ª Mt 11,25-26 par. es un dicho de origen aramaico que, sin atribuirlo a Jesús, tampoco ve razones para negarlo. 2.ª Mt 11,27 par.: «ein spezifisch hellenistisches Offenbarungswort». 3.ª Mt 11,28-30, proveniente de la literatura sapiencial judaica (Eclo 24,19ss; 51,23ss), no del *Corpus Hermeticum* I, 27s, puesto en labios de Jesús; DIBELIUS, *Formgeschichte*, 279-281.

[122] LAGRANGE, *Matthieu*, 226-231; ID., *Luc*, 304-309; DUPONT, *Gnosis*, 58-61; BENOIT, *La divinité de Jésus*, 60-61; MANSON, *The Sayngs of Jesus*, 79; CERFAUX, *Les sources scripturaires*, 342; ID., *«Le logion johannique»*, 158-159; FEUILLET, *Jésus et la sagesse divine*, 196; MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques* (Gembloux 1957); GAECHTER, *Matthäus*, 378; JEREMIAS, *Abba*, 45-50; ID., *Teología*, 74-80; RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 185-195.

[123] Así, la conexión entre οὐδείς / εἰ μή corresponde a una perífrasis típicamente aramaica *(let/'êllâ)* para decir «solamente»; el término ἀποκαλύπτειν en el sentido de «revelar» no es de uso griego; cf. JEREMIAS, *Teología*, 75.

[124] Entre las notas de estilo semítico J. Jeremias enumera las siguientes: la falta de partícula inicial que una el versículo (Mt v.27; Lc v.22) con lo anterior; la repetición del verbo «conocer» (Mt v.27b.c), desagradable para un oído griego (así, Lucas omite la repetición); el paralelismo entre la segunda y tercera expresión del *logion* (Mt v.27b.c; Lc v.22b.c), sustituyendo el pronombre recíproco, desconocido en arameo; la estructura en cuatro partes en armonía con los versículos precedentes (cf. supra, forma del himno, p.301); JEREMIAS, *Teología*, 75; FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine*, 177-178; RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 185.

sinóptica y el cuarto evangelio [125]. Pero hay términos en la estrofa de Mateo y Lucas que no se encuentran en el vocabulario de Juan, como sería: entregar (παραδίδωμι) [126], conocer (ἐπιγινώσκω) [127], revelar (ἀποκαλύπτω) [128]. Más aún, no sólo se dan razones para que el himno de júbilo y el *logion* (Mt v.27; Lc v.22) no esté inserto en el «corpus ioaneum», sino que, además, hay rasgos que muestran una coherencia especial con la tradición sinóptica [129]. Las cuatro ideas fundamentales del himno tienen resonancia en la temática de los sinópticos: el Hijo ha sido elegido heredero y revelador del Padre [130], el Padre sólo conoce al Hijo [131], sólo el Hijo conoce al Padre [132], también conoce al Padre aquel a quien el Hijo quiera revelarlo [133].

[125] Tales serían, por ejemplo, el uso absoluto de los términos Padre-Hijo, el que todo le ha sido entregado al Hijo, la noción de revelación y conocimiento del Padre.

[126] En el sentido de transmitir una doctrina no lo usa San Juan, sino con la significación de «entregar a uno» (Judas a Jesús), cf. Jn 6,64.71; 12,4; 13,2.11.21; 18,2.5.30.35.36; 19,11.16; 21,20; o de entregar el espíritu, cf. Jn 19,30.

[127] No aparece ni una sola vez en todos los escritos joaneos.

[128] Sólo se da una vez (Jn 12,38), al citar un texto del profeta Isaías (53,1); cf. CERFAUX, «*Le logion johannique*», 153; RANDELLINI, *L'inno d giubilo*, 192.

[129] CERFAUX, «*Le logion johannique*», 148-153. Así, el tema de lo «escondido» que es objeto de «revelación»—central en estos versículos (Mt 11,25-27 par.)—tiene una coherencia teológica notable con los c.11-13 de Mateo, donde domina también el tema de lo escondido (cf. Mt 13,11b.14-15.19) y de lo que se conoce (cf. Mt 12,7; 13,11a.14-16.19.51); cf. BONNARD, *Matthieu*, 166; RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 192.

[130] Esta idea está contenida en el objeto de la acción de gracias de Jesús en la primera estrofa (Mt v.25-26; Lc v.21): el Padre lo ha constituido revelador de los misterios. Lucas hablará en otra ocasión (22,29) de la facultad que tiene Jesús, otorgada por el Padre, de disponer del reino en favor de los discípulos. La posesión del reino que tendrán los discípulos por concesión de Jesús implica el conocimiento de los misterios que encierra; cf. CERFAUX, «*Le logion johannique*», 150.

[131] Es precisamente el Padre el que revela que Jesús sea el «Hijo» porque lo conoce. Así en el bautismo (Mt 3,17) y transfiguración (Mt 17,5); si Pedro le ha conocido y le confiesa «Hijo de Dios» (Mt 16,16), es precisamente porque el Padre se lo ha revelado (Mt 16,17); CERFAUX, «*Le logion johannique*», 151.

[132] Precisamente Jesús revela los misterios porque los conoce; ningún otro los revela, porque sólo él los conoce (cf. Mt 13,11.16-17). El subrayar que el Hijo no conoce «aquel día y hora» (Mc 13,32; Mt 24,36) implica que es cosa excepcional. Es normal que conozca los otros misterios; CERFAUX, «*Le logion johannique*», 150.

[133] Jesús revela los misterios a quien quiere (cf. Mt 13,11.16-17; Lc 22, 29); CERFAUX, «*Le logion johannique*», 148-150.

En cuanto al paulinismo del himno sinóptico, ciertamente se dan ideas afines con temas de las cartas del Apóstol; así, Pablo habla de la complacencia de Dios que elige la flaqueza de este mundo para confundir a los fuertes (1 Cor 1,27), trata de una sabiduría misteriosa (1 Cor 2,6-8), alude a un poder de Cristo a quien todo le está sometido (1 Cor 15,27). Pero en el contenido de estos temas hay grande diferencia entre lo expuesto por San Pablo y lo declarado en el himno sinóptico. Así, el Apóstol habla de la predicación de la cruz como medio para confundir a los sabios y fuertes (1 Cor 1,22-25), trata de una sabiduría misteriosa revelada por el Espíritu (1 Cor 2,10), alude a una sumisión de todas las cosas a Cristo, pero con un sentido cósmico y universal (1 Cor 15,27). Nada de esto se encuentra en el himno y *logion* sinóptico: ni la mención de la cruz, ni la revelación por el espíritu, ni la alusión a un poder cósmico de Cristo [134].

Igualmente, es superficial y aparente el parecido que se puede encontrar entre el himno de júbilo sinóptico y otros escritos, como el tratado I del *Corpus Hermeticum* [135]. Así, carece también de fundamento el establecer un paralelismo tan estrecho entre el libro del Eclesiástico, el *Corpus Hermeticum* y el himno de júbilo de los sinópticos, de manera que respalde un esquema común a todos ellos [136].

[134] RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 192-193. Las semejanzas que sin duda existen entre la visión que tiene San Pablo de la sabiduría cristiana y el contenido del himno de Jesús más bien habría que atribuirlas a un influjo del contenido del *logion* evangélico en la concepción paulina; cf. FEUILLET, *Jésus et la sagesse divine*, 178, nota 2. En cuanto al texto de Pablo (Rom 11, 25-32.33-36; 12,1ss; cf. supra, nota 120), habría que decir que no se sigue el esquema del himno sinóptico, ya que éste comienza con la acción de gracias (Mt 11,25-26 par.), mientras que en el supuesto paralelismo de la carta a los Romanos, la acción de gracias se encuentra en segundo lugar (Rom 11, 33-36).

[135] Así, mientras que en el texto sinóptico se trata del conocimiento mutuo y exclusivo entre el Padre y el Hijo, en el *Corpus Hermeticum* todo iniciado puede conocer a Hermes. Aunque se pudiera dar un esquema literario típico común a la literatura griega e himno sinóptico (cf. supra, nota 120), hay, sin embargo, una diferencia radical entre el objeto de la revelación en el *Poimandres* (se trata de la cosmogonía, antropología, escatología) y la revelación en el *logion* sinóptico (el conocimiento mutuo del Padre y del Hijo); cf. RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 193-194).

[136] Así, en el c.51 del Eclesiástico no se puede ver un sentido unitario. Los v.1-12, que se ponen en relación con la primera estrofa del *logion* joaneo, son una acción de gracias por haber sido librado del peligro: estos versículos no tienen nada que ver con la adquisición de la sabiduría, que

Existen también razones positivas para afirmar la autenticidad del *logion* sobre el conocimiento mutuo entre el Padre y el Hijo (Mt v.27; Lc v.22). El carácter semítico [137] del *logion* no sólo lo excluye de una procedencia helénica, sino que lo sitúa en un clima apropiado para que pueda proceder de Jesús. La unión estrecha con que este versículo se conexiona con la invocación con que Jesús se dirige a Dios como Padre (Mt v.25; Lc v.21) es un elemento resolutivo en favor de su autenticidad y garantía de su procedencia de Jesús [138]. Por tanto, si en la primera estrofa del himno (Mt v.25; Lc v.21) Jesús invoca a Dios como Padre, nada de particular tiene el que en la segunda estrofa Jesús denomine de nuevo a Dios Padre y, en consecuencia, a sí mismo como Hijo [139].

c) *Contenido y sentido del texto.*—Este *logion* en que se habla del conocimiento mutuo y exclusivo entre el Padre y el Hijo (Mt v.27; Lc v.22), dada su conexión con los versículos precedentes, adquiere su total y pleno sentido en línea de continuidad con los versículos anteriores. El hecho de la conexión entre las dos primeras estrofas (Mt 11,25-26.27; Lc 10,21.22) que componen el himno de júbilo es evidente por razón de estructura común, incluso por vocabulario [140]. Pero a esa relación externa se suma una unión interna, lógica y progresiva [141]. Vamos, por tanto, a ver el sentido de la primera estrofa,

comienza a partir del v.18. Esta búsqueda de la sabiduría (Eclo 51,13-22) no ofrece sino un parecido muy vago con el tema de la revelación. Además, no hay contacto literario entre esta segunda parte de Eclo 51 y la segunda estrofa de Mateo (11,27 par.); cf. FEUILLET, *Jésus et la sagesse divine*, 175; CERFAUX, *Les sources scripturaires*, 340-341; JEREMIAS, *Abba*, 50, nota 92.

137 Cf. supra, p.303, notas 123-124.

138 JEREMIAS, *Abba*, 50; ID., *Teología*, 77. En último término, es la originalidad de la invocación de Dios como Padre (cf. supra, p.281) lo que respalda su origen en Jesús. Esta procedencia de Jesús no impide el que semejante himno de acción de gracias de Jesús y el *logion* de conocimiento mutuo entre el Padre y el Hijo tenga su fuente de inspiración en ideas y expresiones del Antiguo Testamento (cf. infra, p.307, nota 143).

139 Cf. infra, p.310, nota 155.

140 Cf. supra, p.301.

141 RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 204: «Si se acepta esta hipótesis [que la unidad de los dos *logion* se remonte hasta Jesús], se podría suponer que las cosas sucedieron así: en el primer *logion* Jesús se dirigió una o dos veces a Dios con la afectuosa y cariñosa denominación de *Abba*, padre [babbino = papa(íto)]. Los oyentes quedarían sorprendidos, y Jesús tomó ocasión de ello para enseñar qué relaciones le ligan a Dios, al cual puede dirigirse con el afectuoso y cariñoso nombre de padre [babbino = papa(íto)]». Prescindiendo ahora de esta hipotética reconstrucción, no faltan datos que unen internamente los dos *logion*.

para adentrarnos después en el contenido de la segunda como complemento y continuación de la primera.

La primera estrofa (Mt 11,25-26; Lc 10,21) parece ha tenido su fuente de inspiración veterotestamentaria en la oración que encontramos en el libro de Daniel, cuando al profeta le fue revelado en visión nocturna el misterio del sueño de Nabucodonosor: «A ti, Dios de mis padres, te confieso y te alabo, que me has dado sabiduría y fortaleza y me has dado a conocer lo que te hemos pedido, y nos has revelado el secreto del rey» (Dan 2,23) [142]. Por las semejanzas que hay entre el texto de Daniel (2,23) y la primera estrofa del himno sinóptico (Mt v.25-26; Lc v.21) [143], se puede catalogar a ésta como una oración de acción de gracias y de alabanza a Dios, que revela y da conocimiento de los misterios. Pero, por las notables diferencias que también existen entre los dos textos [144], en el himno de alabanza de Jesús quedan aún más subrayados los siguientes elementos: la paternidad singular de Dios res-

[142] CERFAUX, *Les sources scripturaires*, 740-746; MERTENS, *L'hymne de jubilation*, 47; RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 197-203; COLLANTES, *La Iglesia de la palabra*, I, 120-126.

[143] En las dos ocasiones se trata de alabanza dirigida a Dios por un conocimiento recibido. Esta semejanza fundamental de contenido queda aún más patente por términos idénticos que se encuentran en los dos textos mismos: «Te alabo... porque» (ἐξομολογοῦμαι σοι: Mt v.25; Lc v.21; cf. Dan 2,23), o en los contextos: el término de revelación (ἀποκαλύπτειν: Mt v.26; Lc v.21; cf. Dan 2,19.22), mención de los sabios y entendidos a quienes se ocultan las cosas (ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν: Mt v.25; Lc v.21; cf. Dan 2,27), los niños a quienes se les revela (νηπίοις: Mt v.25; Lc v.21; cf. Dan 1,17: mención de los cuatro «jóvenes», παιδαρία, a quienes se les concede sabiduría), la denominación «señor del cielo» (κύριε τοῦ οὐρανοῦ: Mt v.25; Lc v.21; cf. Dan 2,19.23: «Dios [Señor] del cielo»... «de mis padres»), el objeto de la revelación (Mt v.25; Lc v.21: «estas cosas»: ταῦτα... αὐτά = en Mt 13,11; Lc 8,10: el misterio del reino; cf. Dan 2,28-29: «Dios revelador de los misterios» = «cuanto sucederá»); cf. CERFAUX, *Les sources scripturaires*, 743-745; COLLANTES, *La Iglesia de la palabra*, I, 123.

[144] Las principales diferencias serían: En el libro de Daniel, el misterio del rey se revela al profeta durante la noche (Dan 2,19); son los sabios y los doctos los beneficiarios de la sabiduría de Dios (Dan 2,21); se expresa explícitamente el objeto de la revelación (Dan 2,28-29); no se dice el motivo de haberse verificado la revelación del misterio; a Dios se le invoca no como Padre, sino como Dios «de mis padres» (Dan 2,23). En el himno de júbilo de los sinópticos, por el contrario: No se alude a la noche; no es Jesús el beneficiario de la revelación, como allí Daniel, ni tampoco son los sabios y entendidos, sino los sencillos (Mt v.25; Lc v.21); no se dice expresamente el contenido concreto de la revelación, sino genéricamente, aunque se pueda deducir por otros rasgos complementarios (Mt 13,11; Lc 8,10); a Dios se le invoca como Padre; se menciona el motivo de la revelación (Mt v.26; Lc v.21).

pecto a Jesús, por la invocación que hace de él como Padre; los beneficiarios de la revelación de Dios son los sencillos y no los sabios, como en el libro de Daniel; la razón última de la revelación radica en la complacencia del Padre.

Supuesto este contenido de la primera estrofa del himno de alabanza de Jesús, la *segunda estrofa* lo continúa y completa en esta línea precisa de conocimiento concedido, de paternidad de Dios invocada, de motivación que respalda la revelación. Son éstas las tres ideas fundamentales que se encierran en el contenido de las cuatro partes que constituyen la segunda estrofa del himno (Mt v.27 a.b.c.d. par.) [145].

Mt v.27a par.: «Todo me ha sido dado por mi Padre».

Al querer desentrañar el contenido de esta primera afirmación solemne de la segunda estrofa del himno de Jesús, cabe una doble posibilidad de interpretación. Una sería el subrayar la concesión, en línea de poder, otorgada a Jesús por el Padre. El fundamento de esta interpretación radicaría en la evocación que sugiere este texto de aquella afirmación de Jesús: «Me ha sido concedido todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18) [146], o en un influjo ampliado del libro de Daniel sobre el himno sinóptico, ya que en este libro el Hijo de hombre recibe el poder y el reino (Dan 7,13-14) [147]. Sin que se excluya semejante sentido en una relectura del texto con la visión del conjunto del evangelio de Mateo, incluido el *logion* postpascual (Mt 28,18), sin embargo, no parece ser éste el enfoque que aflora del sentido originario del texto mismo en su conexión dentro del himno. A hacer semejante afirmación nos induce, por un lado, la diferencia evidente entre esta primera idea de la estrofa y el *logion* pascual de Mateo (28,18) [148],

[145] Cf. supra, p.301.

[146] SCHNIEWIND, *Matthäus*, 151; DUPONT, *Gnosis*, 59-62; BONNARD, *Matthieu*, 168.

[147] CERFAUX, *Les sources scripturaires*, 333-336; MERTENS, *L'hymne de jubilation*, 47.

[148] La diferencia mayor entre Mt 11,27a par. y Mt 28,18 estaría en la situación diversa en que se pronuncia; en la primera es el Jesús prepascual el que habla, en la segunda es el resucitado. Pero, además, es distinto el verbo utilizado: mientras que en la primera se expresa la concesión mediante παρεδόθη (apto para significar la comunicación de un conocimiento por tradición; cf. infra, p.309), en la segunda, la concesión de poder se dice sólo mediante el verbo ἐδόθη (cf. Lc 12,32: «dar [δοῦναι] el reino»); RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 205-206.

y, por otro lado, el sentido del texto de Daniel (2,23) que ha podido influir sobre el himno de júbilo de Jesús [149]. Pero es sobre todo la mayor garantía que ofrece esta primera idea de la segunda estrofa del himno en línea de conocimiento y revelación la que hace preferir otra interpretación que no está en línea de poder, sino de conocimiento.

Esta otra interpretación que subraya la revelación plena concedida por Dios a Jesús tiene su fundamento en el marco en que se inserta la afirmación y en su formulación misma [150]. Si en los versículos precedentes (Mt v.25-26; Lc v.21) se ha hablado de la revelación que Dios ha hecho a los sencillos de «estas cosas» (ταῦτα—αὐτά), al exponer el versículo siguiente (Mt v.27a, Lc v.22a) «todo» (πάντα) lo que el Padre le ha concedido, es lógico designe el misterio de la revelación. Por tanto, equivale a decir: «Dios me ha comunicado la revelación plena y total» [151]. Esta misma idea de conocimiento continuará después en las expresiones siguientes (Mt v.27b.c.d.; Lc v.22 b.c.d.). El verbo utilizado para hablar de la concesión (παρεδόθη) es adecuado, como término técnico, para indicar la transmisión de un conocimiento proveniente de otra persona [152]. En este caso el verbo παρεδόθη señalaría un contraste

[149] El texto de Daniel (2,23) que tiene más garantía de influjo sobre el himno sinóptico por razón de temática, incluso de vocabulario, sólo trata en sí mismo y en su contexto de sabiduría, conocimiento, revelación. La ampliación del influjo a Dan 7,13-14 sólo es explicable por una visión de conjunto en que actúan no ya los textos mismos, sino una teología más elaborada, aunque verdadera.

[150] LAGRANGE, *Matthieu*, 228; MANSON, *The Sayngs of Jesus*, 79; VÖGTLE, *Reflexions exégétiques*, 98; HUNTER, *Crux criticorum-Mt 11,25-30*, 246; JEREMIAS, *Abba*, 50-51; ID., *Teología*, 77-80; RANDELLINI, *L'inno di giubilo* 205-207.

[151] MANSON, *The Sayngs of Jesus*, 79; HUNTER, *Crux criticorum-Mt 11, 25-30*, 246; JEREMIAS, *Abba*, 51; ID., *Teología*, 78.

[152] BEUMER, *La tradition orale*, 16.20; JEREMIAS, *Abba*, 50-51; ID., *Teología*, 78. Es cierto que en el Antiguo Testamento no se utiliza el verbo παραδίδωμι para indicar la transmisión de una tradición oral, pero lo encontramos ya en Pablo (1 Cor 11,23; 15,3), en el evangelio de Marcos (7,3.9: παράδοσις), en el de Lucas (1,2), en el tratado *Pirqé Aboth*, que contiene sentencias de rabinos célebres de los siglos I y II d.C. Nada de particular tiene el que en tiempos de Jesús semejante formulación, con su equivalente *msr*, fuera conocida para indicar la transmisión de una tradición. Tampoco es válida la objeción de que el verbo παρεδόθη no se refiere a doctrina transmitida en el pasado, como lo indica lo que se añade «por mi Padre» (ὑπὸ τοῦ πατρός μου); cf. BÜCHSEL, παραδίδωμι, 173. Semejante observación tendría su valor si esta expresión estuviera sola y aislada, no al estar conexionada con un contexto de conocimiento; cf. RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 205, nota 93.

entre la persona de Jesús y los escribas y fariseos; para éstos, la fuente de su información son las tradiciones de los mayores (Mc 7,3,9); para Jesús, en cambio, la fuente de su conocimiento es lo que ha recibido de Dios, su Padre [153].

Mt v.27 b.c. par.: «y ninguno conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo».

Mediante estas dos afirmaciones correlativas se mantiene una línea de prolongación con lo que ha precedido; esta continuidad se da en un doble aspecto: en un sentido de paternidad de Dios y en un sentido de conocimiento mutuo. Si ya antes se ha invocado a Dios como Padre (Mt v.25; Lc v.21) y se ha aludido a él como fuente de donde Jesús ha recibido todo, nada de extraño que se continúe con la denominación de Dios bajo esta misma faceta de Padre. A esta invocación y denominación de Dios «Padre» corresponde, como algo correlativo, la presentación de Jesús como Hijo. Es el sentido que ya hemos encontrado en el uso absoluto de los términos «Padre» e «Hijo» en los textos antes estudiados de Mc 12,6 par. y Mc 13,32 par. [154]. Dado el estrecho paralelismo existente entre las dos estrofas (Mt v.25-26.27 par.), sería trivial encontrar en los términos absolutos de ὁ πατήρ y ὁ υἱός de la segunda estrofa (Mt v.27b.c. par.) un nuevo sentido genérico de paternidad y filiación, para significar el conocimiento mutuo que se da entre todo padre y todo hijo [155]. Incluso en la hipótesis que se diera en este caso un

[153] HUNTER, *Crux criticorum-Mt 11,25-30*,246.

[154] Por otra parte, no hay que acudir a una edad muy avanzada para encontrar la denominación absoluta de ὁ υἱός como correlativo de Padre (cf. 1 Cor 15,24-28); cf. RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 211-213; SCHWEIZER, *Matthäus*, 176.

[155] Según J. Jeremias, los términos «Hijo» (ὁ υἱός) y «Padre» (ὁ πατήρ) en el *logion* del mutuo conocimiento (Mt v.27; Lc v.22) hay que entenderlos en un sentido genérico. Los miembros paralelos de Mt v.27b.c. expresan una imagen sacada de la vida ordinaria y, por tanto, su sentido sería «como solamente un padre conoce de verdad al hijo, así sólo un hijo conoce al padre»; cf. JEREMIAS, *Abba*, 51-52; ID., *Teología*, 78. La razón en que se basa es el modo semítico de expresar la reciprocidad; al carecer la lengua de pronombres que la expresen, lo han de suplir con perífrasis o con repeticiones; cf. JEREMIAS, *Abba*, 47-48; ID., *Teología*, 75-77; DODD, *Une parabole cachée dans le quatrième Évangile*: RHPhilRel 42 (1962) 107-115. Sin embargo, habría que hacer algunas observaciones a esta interpretación. Con esta orientación del *logion* se encerraría en él un sentido casi trivial, al afirmar que los mejores conocedores mutuos son padre e hijo. Pero aun admitida la razón, no se exige que siempre que exista una repetición o perífrasis, como en el

modo semítico de expresar la reciprocidad mediante los términos «padre» e «hijo», aun entonces se manifestaría con esa frase un conocimiento e intimidad de Jesús con Dios como la que tiene un hijo con su padre [156].

El segundo aspecto que se subraya en esta doble afirmación es, precisamente, el conocimiento mutuo que se da entre el Padre y el Hijo. Hay algunas diferencias en el modo de formular Mateo y Lucas [157]. Prescindiendo de estas matizaciones diversas, que tal vez respondan a mera formulación estilística de Lucas [158], hay que atender a la nota común de realidad de conocimiento mutuo y exclusivo que presentan los dos evangelistas. Supuesto el influjo veterotestamentario en la primera estrofa y la conexión de ésta con la segunda, es obvio que la mención del mutuo conocimiento al que se alude tenga fuertes resonancias bíblicas. Por tanto, en ese conocimiento recíproco, sin excluir su aspecto noético [159], hay que añadir otras notas que se incluyen en el término hebraico *(jada')* que lo respalda. El conocer bíblico no queda reducido a un frío intelectualismo; también resulta afectada en él la voluntad que ama [160]. Es toda una comunidad de vida la que se subraya en

caso de este *logion*, por eso sólo se dé la expresión de una mera reciprocidad. Existen razones, como las apuntadas arriba en el texto, para ver en el uso absoluto de «Padre» e «Hijo» una denominación recíproca de llamar así a Dios y a Jesús; cf. SCHWEIZER, *Matthäus*, 176.

156 GONZÁLEZ GIL, *Cristo*, I, 431-436.

157 Cf. supra, p.302, nota 117.

158 Tal sería, por ejemplo, la mera repetición que evita Lucas del verbo «conocer», el uso simple que hace del verbo (γινώσκει, en vez de ἐπιγινώσκει), el empleo más elegante de la doble interrogativa indirecta: «quién es» (τίς ἐστιν).

159 Este sentido de conocer se da en el Antiguo Testamento; es la toma de conciencia que se tiene de objetos y personas que brotan de relaciones concretas objetivas, de la experiencia; es el captar y saber algo; cf. Ex 1,8; Dt 9,2.24; 1 Sam 10,11... Semejante sentido del conocimiento, como es lógico, se da también en el Nuevo Testamento; en él se habla de conocimiento, fruto de una experiencia por la que se conoce la naturaleza de un árbol (Mt 12,33; Lc 6,44), el tiempo que hará (Mt 24,32; Mc 13,26), los pensamientos de otra persona (Mt 16,8; 22,18); se habla de conocimientos que se adquieren por información (Mc 15,10; Act 9,24); cf. BULTMANN, γινώσκω, 696; RANDELLINI, *L'inno di giubilo*, 219-220.

160 Así, el conocimiento que Dios tiene del hombre implica un amor que elige y cuida de aquellos que son objeto de la elección (Ex 33,12; Am 3,2; Os 13,5; Jer 1,5); cuando se trata del conocimiento que el hombre tiene de Dios, el aspecto volitivo se manifiesta en un «reconocimiento» de las obras de Dios (Is 41,20; Os 11,3; Miq 6,5) o de Yahvé como Dios (Dt 4,39; 8,5; 29,5; Is 43,10), desembocando en una actitud de temor de Dios (Os 4,1;

ese conocimiento mutuo: el amor de predilección que el Padre tiene por el Hijo, su Hijo amado (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22 [S A B W]), el amor del Hijo, que vive en sumisión y obediencia al Padre (Lc 2,49; Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22, 42; Jn 4,34; 14,31), de quien ha recibido todo, y, por tanto, también ese conocimiento revelado y revelador del Padre.

Mt v.27d. par.: «Y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo».

Esta última afirmación de la segunda estrofa continúa, por una parte, el tema de la revelación expuesto antes en la primera; por otro, completa el proceso de conocimiento mutuo que ha precedido en las afirmaciones anteriores. Mientras que a los sabios y entendidos se les ocultaron los misterios del reino, el Padre, por su complacencia, los reveló a los sencillos (Mt v.25-26 par.). El Hijo está también sellado con una nota de revelador, y precisamente de revelador del Padre. El Padre, porque es el que conoce al Hijo, es el que lo revela y manifiesta (cf. Mt 16,17). El Hijo, por haber recibido todo del Padre, por ser el que conoce al Padre, es también el que lo puede revelar. Lo que nos está oculto del Padre, eso es lo que nos revela el Hijo [161], y lo revela a quien quiere. La igualdad entre el Padre y el Hijo no sólo se subraya en lo referente al conocimiento mutuo, ni en el carácter revelador que caracteriza a los dos, sino también en el motivo de revelación: el Padre revela a los sencillos por complacencia, el Hijo revela al Padre a quien quiere. La voluntad y actividad reveladora que el Hijo tiene del Padre es precisamente la que desarrolla San Juan; el Hijo nos cuenta de Dios lo que conoce de él, como fruto de su convivencia con él, y que a nosotros nos está escondido por no haberlo visto nadie: «A Dios nadie le vio jamás; Dios unigénito que está en el seno del Padre, ése

6,6; Is 11,2.9) y obediencia a su voluntad (1 Sam 2,12; Is 1,3; Jer 2,8; Dan 11, 32). En el Nuevo Testamento se mantiene una implicación mutua del conocimiento que el hombre tiene de Dios y el que Dios tiene del hombre sellado con un matiz de amor (cf. 1 Cor 8,2-3; 13,12; Gál 4,9); cf. BULTMANN, γινώσκω, 697-698; SCHWEIZER, *Matthäus*, 176.

[161] Lo que se revela supone un correlativo previo de ocultamiento, no sólo como realidad de hecho, sino también por incapacidad. Así, lo que el Padre revela a los sencillos es precisamente lo que está oculto a los sabios, incapaces de llegar por sí mismos a ello, por tratarse de «misterios del reino» (cf. Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10); igualmente, si algo se revela del Padre es porque estaba oculto, conociéndolo sólo el Hijo.

le ha dado a conocer» (Jn 1,18)[162]. En la afirmación sinóptica de la segunda estrofa del himno de júbilo tenemos, pues, como en embrión, la obra reveladora del Hijo: él, que lo ha recibido todo del Padre y lo conoce en la intimidad que implica su condición de Hijo, lo da a conocer a quien quiere. Esta cristología inicial sinóptica, que parte de la invocación que Jesús hace de Dios como su Padre y de la presentación correlativa que hace de sí como Hijo, adquirirá su total y pleno desarrollo en la cristología del cuarto evangelio.

Al terminar este capítulo sobre el título «Hijo de Dios» dicho de Jesús, podemos formular su origen a través de su variada tradición. Este título de Hijo de Dios se encuentra con frecuencia como formulación de fe en textos prepaulinos, en la predicación de Pablo y redacción de los evangelios. Aunque a veces semejantes formulaciones del título, sobre todo en los textos prepaulinos, tienen un carácter funcional mesiánico, al conexionarlo con la glorificación recibida en la resurrección, sin embargo, estos textos hay que iluminarlos con otros que hablan sobre la filiación divina bajo un aspecto no funcional, sino de origen. Ciertamente que la misma formulación íntegra de «Hijo de Dios» no la utiliza Jesús, sino que es usada por la comunidad como formulación completada. Pero esta expresión tiene su fundamento en el Jesús histórico en cuanto que él mismo ha manifestado su propia filiación divina mediante la denominación e invocación de Dios como su Padre bajo un aspecto completamente único, y mediante la condición suya correlativa de Hijo en referencia al Padre. Aunque las denominaciones de «Hijo de Dios» y de «Hijo» en referencia a Jesús tengan procedencias diversas—la primera de la comunidad y la segunda de Jesús—, cuando la comunidad aplica a Jesús la expresión completa «Hijo de Dios», encierra en sí el sentido de filiación especial contenido en la presentación que Jesús hace de sí mismo como Hijo y de Dios como Padre. Por tanto, la fe de la Iglesia, proclamada en su formulación «Hijo de Dios», radica, se fundamenta, parte de Jesús que reveló y presentó a Dios, con un sentido singular y único, como su propio Padre.

[162] En este caso concreto, San Juan no utiliza el verbo «revelar» (ἀποκαλύπτω), sino «contar, narrar» (ἐξηγήσατο), algo que el Hijo ha vivido en el seno del Padre. En otra ocasión usará el verbo «revelar» (ἀποκαλύπτω) en cita del profeta Isaías (Jn 12,38; cf. Is 53,1) para indicar cómo a través de los signos de Jesús se ha revelado el brazo y fuerza del Señor.

CONCLUSION

1. A lo largo de estas páginas hemos intentado acercarnos al Jesús de los evangelios. Su figura inabarcable nos la han transmitido los diversos evangelistas. Cada uno de ellos lo miró con ojos iluminados de fe, desentrañando las virtualidades de su persona. El material de que disponían, común y propio, les ha servido para matizar la multiplicidad de sus facetas. Así, un mismo personaje, como rayo único de luz, se refracta en variedad polivalente al pasar por el prisma de la diferente redacción.

El evangelista *San Marcos* muestra un Jesús, Mesías e Hijo de Dios. Lo peculiar de su mesianismo suscita reserva en la proclamación. La naturaleza paciente de su condición de Hijo de hombre provoca la dificultad de su comprensión. Sin embargo, se termina confesándole abiertamente «Cristo», se manifiesta a sí mismo como Hijo de hombre, trascendente y sufrido. Precisamente en la culminación de su mesianismo singular, en el mismo momento de su muerte, se le proclama, por boca de un pagano, Hijo de Dios.

San Mateo, al escribir a cristianos provenientes del judaísmo, subraya en el mesianismo de Jesús su nota de descendencia judaica y ascendencia davídica como hijo de David. Pero no se queda este evangelista en la concepción judaica, que agota la dignidad del Mesías en ser hijo de la dinastía real. Presenta otra concepción, la cristiana, que, sin negar la realidad del Mesías como hijo de David, ve en Jesús al Cristo que es ciertamente hijo de David, pero, además, Hijo de Dios.

San Lucas, entre otras muchas facetas, resalta la que le confiere su condición itinerante hacia la ciudad de Jerusalén. Por eso, como profeta, sigue Jesús su camino, hoy y mañana, para terminar allá donde todo profeta debe morir. De allí, a raíz de la muerte de este profeta con el que comienza la nueva época, llegará hasta el extremo de la tierra la salvación de Dios.

San Juan clavará de nuevo su mirada escrutadora sobre Jesús, cuestionándose en torno a su persona. La pregunta es

sólo el trampolín que le sirve para dar su respuesta precisa. Este personaje Jesús constituye el centro del mundo judaico por estar en el eje de las Escrituras y dar sentido aun al mismo culto de las fiestas judías. Pero su influjo vital se extiende al mundo entero, ya que es el que lo sacia en sus apetencias esenciales y universales de luz, camino, verdad, vida. El secreto último de su misterio radica en su condición de Enviado, Cristo, Hijo del hombre, Hijo de Dios. En la misma persona, en un momento determinado, lo trascendente de la Palabra, que desde siempre estaba en Dios, comenzó a existir junto con lo frágil de la condición humana. Por éste, por Jesucristo, nos vino la gracia y la verdad.

2. Estas visiones diversas de los evangelistas convergen en la unidad no sólo porque es el mismo Jesús el que se trasluce a través de la variedad de presentación, sino porque, además, son los mismos títulos los que de él se proclaman: Cristo, Hijo del hombre, Hijo de Dios. No son formulaciones que brotan de improviso o como por generación espontánea. Todas ellas recogen un eco veterotestamentario que se ha ido transmitiendo en etapas sucesivas, preparando el personaje esperado que había de llegar en época escatológica. Ese eco ha resonado incluso en la literatura extrabíblica, en acomodación a los diversos ambientes. Sin embargo, cuando en los evangelios cristalizan tales títulos, aun recogiendo ecos de tradición preexistente, presentan la originalidad misma del personaje que los encarna. Así, aunque a Jesús se le proclama Mesías y Cristo, no es con los moldes de su época, sino con el tinte propio de un mesianismo que le caracteriza. Si se le llama Hijo del hombre, no encierra sólo la trascendencia del personaje de la profecía de Daniel, como tampoco exclusivamente la humillación del Siervo de Isaías; en una sola persona se encarna la gloria y el dolor, el poder y la bajeza, lo trascendente y lo humano. Si se le confiesa como Hijo de Dios, no es sólo en línea de adopción mesiánica, sino en forma que la desborda, ya que la paternidad de Dios sobre él es excepcional y única.

3. Semejantes títulos han seguido ciertamente una tradición diversa hasta llegar a cristalizar, en formulación de fe, en las varias redacciones de los evangelistas. Pero no son los autores de los evangelios ni la comunidad misma, de cuya fe

se hacen eco los evangelistas, los que crean e inventan el contenido de su actitud confesional ante Jesús. Cada uno de esos títulos que con veneración profunda proclaman de Jesús: Cristo, Hijo del hombre, Hijo de Dios, tienen su punto de arranque, su origen y procedencia en la misma persona histórica de Jesús, a quien los fieles se adhieren por su fe. Esta procedencia reviste caracteres diversos, pero siempre hay un fundamento que garantiza en Jesús mismo la realidad encerrada en cada uno de los títulos. Lo inusitado de la expresión «Hijo del hombre», en discontinuidad con el ambiente cristiano, la exclusiva reserva en ser pronunciada sólo por Jesús, garantizan que semejante formulación asciende hasta Jesús mismo. Si Jesús no utilizó, dicha de sí, la expresión «Cristo» e «Hijo de Dios», sí actuó de tal manera que, a través de sus palabras y acciones, se reflejaba su carácter mesiánico y filiación divina. Su actitud y obras podían declarar a los que las contemplaban que él era el esperado; la invocación de Dios como Padre y la correlativa denominación de sí como Hijo, junto con su comportamiento singular con Dios, le situaban en la dimensión única de filiación, no ya en adopción, sino en igualdad de conocimiento y amor entre Padre e Hijo.

Este es el Jesús de los evangelios. Una visión de fe hace que la primitiva comunidad cristiana y los evangelistas lo confesaran y nosotros también lo proclamemos como el Cristo, el Hijo del hombre, el Hijo de Dios. Pero esta fe de todos asciende, a través de multiplicidad de tradiciones enriquecedoras, hasta anclarse en Jesús mismo, que se manifestó como el Mesías anunciado, como el Hijo del hombre trascendente y paciente, como el Hijo de Dios en unidad con el Padre.

INDICE BIBLICO

ANTIGUO TESTAMENTO

LITERATURA JUDAICA EXTRABIBLICA

1. Apócrifos

2. Literatura de Qumrân

NUEVO TESTAMENTO

Marcos

Lucas

Juan

Hechos de los Apóstoles

ESCRITOS GNOSTICOS

INDICE ONOMASTICO